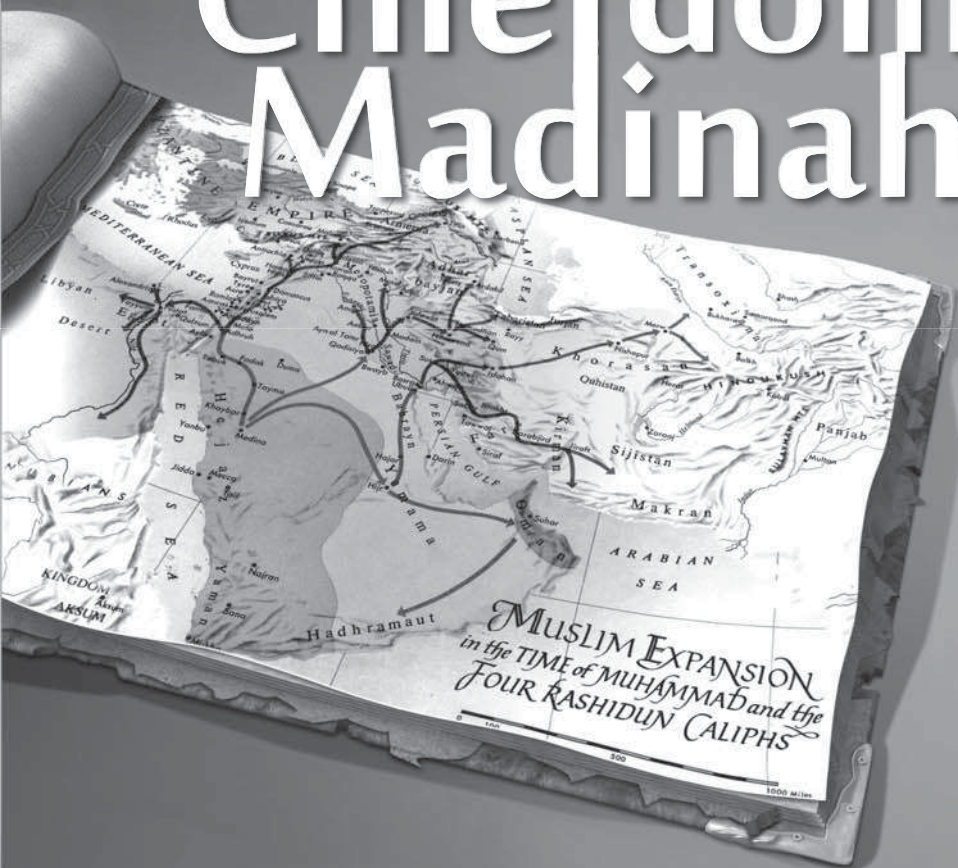
Dr. Abdul Aziz, MA

Chiefdom Madinah

Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam

Dr. Abdul Aziz, MA

Chiefdom Madinah

Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam

CHIEFDOM MADINAH

Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam

Penulis: Dr. Abdul Aziz, MA
Editor: Ahmad Baedowi
Desain sampul: Ujang Prayana
Tata letak: Priyanto

Cetakan 1, Mei 2016

Diterbitkan oleh PT Pustaka Alvabet
Anggota IKAPI

Ciputat Mas Plaza, Blok B/AD,
Jl. Ir. H. Juanda No. 5A, Ciputat
Tangerang Selatan 15412 - Indonesia
Telp. +62 21 7494032, Faks. +62 21 74704875
e-mail: redaksi@alvabet.co.id
www. alvabet. co.id

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Aziz, Abdul
Chiefdom Madinah: Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam;
Penulis: Dr. Abdul Aziz, MA; Editor: Ahmad Baedowi
Cet. 1—Jakarta: PT Pustaka Alvabet, Mei 2016
428 hlm. 15 x 23 cm

ISBN 978-602-9193-85-5

1. Sejarah I. Judul

Pengantar Penulis

Buku ini awalnya merupakan disertasi untuk memperoleh gelar doktor, yang diajukan pada Fakultas Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Disertasi berjudul "Islam dan Pembentukan Negara: Studi tentang Proses Pembentukan Negara di Madinah Masa Rasulullah dan al-Khulafa' al-Rasyidun", di satu sisi, dimaksudkan sebagai kajian mengenai kontribusi agama khususnya Islam dalam proses pembentukan negara (*state formation*). Bidang kajian ini belum banyak disentuh oleh para ahli ilmu politik modern yang cenderung menempatkan agama pada posisi yang tak diperhitungkan dalam proses-proses politik. Kecenderungan seperti ini merupakan bagian dari mata rantai perkembangan keilmuan Barat yang sangat kuat dipengaruhi gagasan sekularisasi, sehingga perhatian utama kajian politik tidak ditujukan pada variabel-variabel seperti agama.

Pada sisi lain, kajian ini sekaligus dimaksudkan untuk menyediakan cara pandang alternatif bagi kecenderungan banyak pemikir Muslim dan tokoh gerakan Islam modern yang cenderung menempatkan agama (Islam) melampaui proporsinya dalam proses-proses politik di masa awal kehadiran agama ini di Semenanjung Arabia bagian tengah. Kecenderungan ini seolah merupakan antitesis kecenderungan pertama di atas, yaitu menempatkan agama (Islam) sebagai variabel tunggal yang memengaruhi seluruh kehidupan manusia, dan karenanya kajian-kajian politik mereka berangkat dari asumsi seperti itu sehingga bercorak normatif-ideologis dan jarang memberikan penjelasan yang bercorak historis-sosiologis.

Kekosongan di antara dua kecenderungan yang sama-sama ekstrem itulah yang ingin diisi oleh buku ini, dengan cara melakukan analisis historis-sosiologis atas peran agama (Islam) dalam proses-proses pembentukan negara (*state formation*) di kalangan masyarakat Muslim Arab, khususnya di Semenanjung Arabia bagian tengah. Dengan cara demikian, gagasan sekularisasi tidak lagi menjadi "hantu" yang harus dihindari dalam kajian politik, karena memang realitasnya tidak

demikian. Sebaliknya, cara yang sama juga tidak menempatkan agama dalam posisi yang berlebihan, keluar dari proporsinya di dalam proses-proses politik, sehingga mengubah kajian politik seolah-olah menjadi doktrin keagamaan atau mengubah doktrin keagamaan seolah-olah kajian politik ilmiah.

Dengan segala kerendahan hati, penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan buku ini. Secara khusus, terima kasih dan penghargaan ditujukan kepada Prof. Dr. M. Bambang Pranowo, sosok yang memiliki hubungan khusus dengan proses pengembangan gagasan yang terkandung dalam buku ini sebagai promotor disertasi sekaligus Direktur LaKIP yang bersedia mensponsori penerbitan buku ini. Kepada Prof. Dr. H. Musa Asy'arie, juga sebagai promotor disertasi yang di tengah kesibukannya tetap memberikan arahan dan bimbingan akademis yang sangat kritis, saya juga menghaturkan terima kasih. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Dahlan Thaib, SH, M.Si., Prof. Dr. H. Djam'annuri, MA, dan Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA, ketiganya selaku penguji disertasi; Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; dan Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta seluruh stafnya yang menyediakan segala fasilitas dan dukungan administratif selama proses penyelesaian disertasi.

Terima kasih dan penghargaan yang sama juga ditujukan kepada Prof. Dr. Achmad Mubarok, gurubesar Fakultas Psikologi Islam pada UIN Syarif Hidayatullah dan Universitas Indonesia, yang bersedia menyertakan pengantar dalam buku ini, serta Saudara Drs. Ahmad Baedowi, M.Ed., peneliti senior LaKIP yang dengan tekun turut membantu melakukan editing naskah buku sejak awal hingga akhir dan yang selalu mendorong percepatan penerbitannya.

Terima kasih juga penulis tujukan kepada para staf LaKIP yang membantu proses-proses teknis penerbitan, sehingga memungkinkan buku ini hadir di tengah pembaca. Terakhir, penulis juga ingin mengungkapkan rasa bangga dan terima kasih kepada seluruh keluarga tercinta: istriku, Lilis N. Husna; dan anak-anakku, Dicky Mustafa Ilzami, Muhamad Muzammil Ihsani, dan Shafiera Syumais. Atas dukungan moril mereka selama ini kepada penulis, baik dalam keadaan susah maupun senang. Sungguh, faktor dukungan keluarga seperti ini telah menumbuhkan semangat kuat untuk mampu melahirkan karya nyata bagi masyarakat banyak. Semoga bermanfaat.

Jakarta, 2 Februari 2011

Kata Pengantar

KONSEP NEGARA DALAM ISLAM

Oleh: Prof. Dr. M. Bambang Pranowo

Perdebatan tentang negara merupakan topik yang tak pernah selesai dalam sejarah Islam, bahkan hingga saat ini. Diskursus tentang apakah sesungguhnya Islam mewajibkan kaum Muslim untuk membentuk sebuah negara yang secara formal bernama negara Islam sangatlah menarik dicermati. Hal ini berkaitan dengan kegelisahan sebagian kaum Muslim yang merasa amat berdosa apabila tidak mewujudkan negara Islam. Mengajukan pelbagai dalil dari al-Qur'an, kelompok ini berpandangan bahwa kewajiban mendirikan negara Islam merupakan hal yang amat mendesak untuk dilaksanakan, dan bahwa ketidaksediaan untuk mendirikan negara Islam berarti pembangkangan terhadap syariat Islam. Biasanya, kelompok ini merujuk pula secara historis pada Piagam Madinah sebagai landasan justifikasi pandangan ini.

Contoh lain yang sangat menarik untuk diangkat adalah kasus pemerintahan Islam di Spanyol pada zaman keemasan Islam di abad pertengahan. Islam saat itu, mengikuti tradisi Islam dari zaman Nabi Muhammad saw, menjadi umat yang amat toleran dalam segala bidang. Hal itu tercermin dari banyaknya pemeluk agama selain Islam yang turut serta mengembangkan ilmu pengetahuan dan peradaban di bawah para pemimpin Islam.[1] Peradaban Islam yang mampu bertahan lama di Spanyol dan Sisilia di Eropa, misalnya, menggambarkan bahwa, di bawah naungan pemerintahan Islam, masyarakat amatlah kosmopolit dan pluralis. Mereka bersedia hidup berdampingan serta bersedia belajar

dan menerima nilai-nilai yang amat berharga dari pengalaman komunitas agama lain.[2] Pertanyaannya kemudian, apakah dari contoh itu berarti Islam mewajibkan didirikannya suatu negara dengan label "negara Islam"? Apakah memang ada perintah untuk mendirikan negara Islam yang langsung dinyatakan dalam teks al-Qur'an maupun Hadis?

Berkaitan dengan hal ini, setidaknya ada tiga pandangan terkait dengan relasi konseptual menyangkut agama dan negara. Ketiganya amat penting dicermati untuk melihat hasil kajian Dr. Abdul Aziz, MA dalam buku ini, yang menunjukkan bahwa pelabelan negara Islam yang merujuk pada kasus Nabi Muhammad saw di Madinah dengan Piagam Madinahnya merupakan penafsiran yang perlu dipertimbangkan kembali. Ketiga pandangan tersebut yaitu: *pertama*, pandangan yang mewajibkan pendirian negara Islam; *kedua*, pandangan tentang negara sekuler; dan *ketiga*, pandangan yang menyatakan pentingnya internalisasi nilai-nilai Islam dalam bernegara tanpa harus melabeli suatu negara dengan nama negara Islam.

Pandangan *pertama* mengemukakan argumen bahwa negara secara resmi haruslah "negara Islam" yang tunduk pada syariat Islam yang merupakan hukum-hukum Allah Swt., dan bahwa negara Islam wajib diwujudkan oleh kaum Muslim. Bagi kelompok yang berpandangan seperti ini, tidak adanya perintah langsung yang menyatakan kewajiban mendirikan negara Islam tidak berarti bahwa perintah tersebut mutlak tidak ada. Tokoh masyhur yang sering menjadi ikon kelompok ini adalah Abul A'la al-Maududi. Dalam buku *al-Khilâfah wa al-Mulk* (tentang khilafah dan kerajaan), al-Maududi berargumen bahwa pentingnya negara Islam dilandasi oleh perintah al-Qur'an yang menyeru kaum Mukmin untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya serta pemimpin dari kalangan mereka sendiri. Sebagaimana firman Allah Swt: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu sekalian"* (QS al-Nisa': 59). Menurut al-Maududi, *ulil amri* dalam konteks ayat ini adalah penguasa Muslim dalam suatu negara dan tidak hanya pemimpin dalam masyarakat yang kecil seperti keluarga, organisasi kemasyarakatan, dll.. Kewajiban taat pada pemimpin sangat penting agar dapat melaksanakan syariat Islam. Karena itu, secara otomatis, negara Islam menjadi suatu keharusan.[3]

Dalam al-Qur'an Surat al-Maidah ayat 50, Allah Swt berfirman: *"Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah*

yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?". Sedangkan dalam surat yang sama ayat 48, al-Qur'an menyatakan: *"Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu"*. Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam menggariskan kewajiban untuk tunduk hanya kepada hukum Tuhan.[4]

Di mata pendukung gagasan negara Islam, pemerintahan Nabi Muhammad di Madinah adalah contoh nyata bahwa "Negara Madinah" benar-benar suatu unit kesatuan politik yang terbangun karena kesepakatan-kesepakatan bermasyarakat kala itu memang merupakan kesepakatan pendirian suatu negara, meskipun negara sebenarnya lebih kompleks daripada sekadar suatu komunitas masyarakat—perlu diketahui bahwa negara merupakan suatu bentuk masyarakat yang lebih luas yang diikat oleh suatu ikatan formal yang bersifat memaksa. Kelompok ini meyakini bahwa "Negara Madinah" adalah wujud nyata sekaligus contoh Negara Islam di masa awal. Keyakinan ini didasarkan setidaknya pada argumentasi berikut:

Pertama, Rasulullah saw menerima baiat dari pelbagai kelompok masyarakat sebagai penguasa—dan bukan sebagai nabi—yang mengatur kehidupan kelompok masyarakat yang berbeda-beda suku dan agama. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Rasulullah saw disepakati sebagai pemimpin negara. Jelaslah bahwa Rasulullah saw memegang jabatan sebagai kepala negara selain kedudukannya sebagai nabi.

Kedua, dalam kapasitasnya sebagai kepala negara pula, Rasulullah saw mengirim surat kepada penguasa negara-negara besar untuk tunduk di bawah kekuasaan Islam. Sebagai contoh, Rasulullah mengirim surat kepada Kaisar Heraklius. Isi surat tersebut, misalnya, berbunyi:

> Inilah surat dari Muhammad bin Abdullah untuk Heraklius Yang Agung. Saya mengajak Anda kepada Islam. Peluklah Islam agar Anda selamat. Allah akan memberi dua ganjaran (ganjaran buat iman Anda sendiri dan rakyat Anda). Bila Anda berpaling dari Islam, Anda harus pula bertanggung jawab atas dosa orang-orang Arisia.[5]

Ketiga, terkait dengan undang-undang (Negara Madinah) yang bersifat mengikat dan memaksa, Rasulullah saw selalu mendasarkannya pada wahyu dan hukum-hukum Allah Swt. Dalam konteks ini, terkait

dengan hal-hal yang menyangkut wahyu dan ketetapan undang-undang, Rasulullah saw tidak meminta pendapat siapa pun selain mengikuti wahyu yang diturunkan kepadanya. Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an Surat Yunus ayat 15: *"Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku"*. Juga dalam al-Qur'an Surat al-Najm ayat 3-4: *"Dan tidaklah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)"*. Sejarah Islam mencatat bahwa, dalam Perjanjian Hudaibiyah, Rasulullah saw mengabaikan pendapat para Sahabat yang mengajukan protes karena Rasulullah bersedia menerima konsep perjanjian yang ditentukan kaum Quraisy Mekkah. Umar bin Khatthab menunjukkan rasa kecewanya, tetapi Rasulullah saw tidak beranjak sedikit pun karena sikap politik Nabi saw itu diambil atas perintah Allah Swt.[6]

Pandangan *kedua* meyakini kebaikan negara sekuler yang memisahkan urusan negara dan agama. Konsep negara sekuler berpandangan bahwa urusan negara bukanlah urusan agama, dan karena itu urusan-urusan yang menjadi wewenang negara selayaknya dipisahkan dari campur tangan agama, begitu pula sebaliknya. Pandangan ini didasarkan pada "doktrin" yang menjadi konsep awal munculnya sekularisme: "Berikan apa-apa yang menjadi hak kaisar dan berikan gereja haknya".[7]

Sedangkan pandangan *ketiga* menganggap negara dan agama ibarat dua sisi mata uang, suatu konsep negara yang mengombinasikan kepentingan dan nilai-nilai Islam dalam praktik bernegara tanpa harus menyematkan secara formal nama negara Islam di satu sisi dan di sisi lain juga tidak menjadi negara sekuler yang benar-benar memisahkan urusan negara dan agama. Pandangan ini menganggap bahwa negara dan agama (Islam) pada dasarnya tidak terpisahkan. Namun demikian, Islam tidak serta-merta menjadi atribut formal negara, tapi lebih dari itu Islam justru menjadi ruh bagi kehidupan bernegara. Dalam konteks kehidupan bernegara di Negara Kesatuan Republik Indonesia, pandangan ketiga ini amat penting dan relevan, terutama karena kehidupan keberagamaan dan pandangan keagamaan di Indonesia sangatlah pluralistik, tak terkecuali dalam lingkup keberagamaan Islam sendiri.

Dalam kaitan ini, konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan Pancasila sebagai pilar dasarnya amat penting untuk diutarakan di sini. Pancasila sebagai ideologi bangsa Indonesia bukanlah produk agama, tetapi nilai-nilai agama sebagai cerminan moral

dalam kehidupan politik terkandung di dalamnya. Pancasila tidak memisahkan antara kekuasan yang bersifat sakral dan profan, yang transenden dan imanen: kekuasaan Tuhan dan kekuasaan manusia. Meskipun bukan negara agama, NKRI jelas sebuah model negara yang dijalankan dengan semangat dan prinsip-prinsip religius. Dengan konsep demokrasi Pancasilanya, NKRI menempatkan prinsip-prinsip agama sebagai dasar kehidupan bernegara dan berbangsa, tercermin terutama dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa yang berada pada urutan pertama (dasar). Lagi pula, bukankah semangat keadilan dan keadaban (Sila Kedua dan Kelima), solidaritas dalam bingkai persaudaraan kebangsaan (Sila Ketiga), dan musyawarah untuk menentukan kebijaksanaan (Sila Kempat) merupakan prinsip-prinsip dasar agama? Jadi jelaslah bahwa agama merupakan landasan etis bagi kehidupan bernegara dan bermasyarakat dalam lingkup NKRI.

Namun begitu, karena NKRI bukanlah negara agama dan bukan pula negara sekuler, maka praktik bernegara dibangun dengan berlandaskan nilai-nilai agama tanpa harus menyebutkan diri sebagai negara agama. Dalam konsep negara Pancasila, yang lebih utama adalah pengejawantahan nilai-nilai agama (religiusitas) secara subtansial dalam kehidupan berbangsa dan bernegara tanpa harus terikat dengan formalitas penyebutan sebagai negara Islam (atau negara agama).

Sebagaimana Piagam Madinah yang dijadikan sebagai tali pengikat masyarakat Arab di bawah kepemimpinan Rasulullah saw kala itu, rumusan Pancasila yang terdapat dalam Pembukaan UUD 1945 juga digunakan oleh wakil-wakil bangsa Indonesia untuk mempersiapkan kemerdekaan Indonesia. Urgensi Pancasila dalam konteks bernegara, dengan demikian, mengikat seluruh komponen masyarakat yang majemuk dari segi agama dan budaya dalam wadah negara kesatuan yang tidak mengorbankan kepentingan agama dan budaya masing-masing di satu sisi serta tidak pula mengorbankan kepentingan negara di sisi lain. Itu sebabnya, para pemimpin Islam ketika itu berlapang hati menghapus tujuh kata dalam Piagam Jakarta semata-mata demi keutuhan bangsa Indonesia yang pluralistik.[8]

Berkaitan dengan hal itu, buku yang semula merupakan disertasi doktoral karya Dr. Abdul Aziz, MA ini sangat penting dan relevan dalam konteks Indonesia. Buku ini dapat dijadikan rujukan untuk pembangunan konsep dan tradisi politik di Indonesia yang mendasarkan pada fakta kemajemukan sebagai bingkainya, di mana umat Islam menjadi mayoritas di dalamnya. Salah satu benang merah buku ini

menunjukkan bahwa kehadiran Islam telah menjadi pendorong sentripetal bagi masyarakat Arab di Semenanjung Arabia, terutama dari keadaan masyarakat yang semula tidak bernegara (*stateless*) menuju masyarakat dengan sebentuk pranata kekuasaan terpusat yang secara kategoris disebut dengan "*chiefdom*" atau pra-negara (*pre-state*). Namun demikian, dalam proses pembentukan "Negara Madinah", yang dalam buku ini disebut dengan istilah "Chiefdom Madinah", Islam bukanlah pemeran dan penyumbang satu-satunya, sebab tradisi jahiliah juga turut memberi andil. Karena itu, Chiefdom Madinah (Negara Madinah) tidak serta-merta dapat disebut sebagai wujud murni Negara Islam. Benang merah buku ini sangat signifikan untuk mendorong proses pematangan bentuk dan praktik demokrasi politik di Indonesia: bahwa dalam proses bernegara, sangatlah penting untuk mengembangkan demokrasi politik dengan landasan nilai-nilai Islam tanpa harus memaksakan cita-cita formalisasi nilai-nilai Islam dalam wujud Negara Islam.

Lebih dari itu, saya sangat mengapresiasi buku yang ditulis dengan riset amat serius ini. Dengan pendekatan dan metode interpretasi sosio-historis—sebuah model yang jarang dipakai oleh para pemikir Muslim untuk mengkaji topik "Negara Madinah" di masa awal sejarah Islam—dipadu dengan rujukan-rujukan sejarah yang akurat serta teori-teori tentang pembentukan negara, buku ini merupakan hasil kajian yang sangat penting bagi khazanah politik Islam, khususnya dalam konteks Indonesia yang sesekali masih berlangsung tarik-menarik antara negara agama dan negara sekuler.

Buku ini memberikan cakrawala yang lebih luas bagi para pembaca dalam memahami konsep penyelenggaraan negara dalam Islam berdasarkan data-data sejarah dan realitas sosial masyarkat Islam secara umum. Dalam konteks yang lebih khusus, buku ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran bagi diskursus tentang penyelenggaraan negara di Republik Indonesia.

Catatan:

1 Will Durant, *The Story of Civilization: The Age of Faith* (New York: Simon and Schuster, 1950), hlm. 297-307.

2 Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949), hlm. 181-220; National Commission for UNESCO, *Islamic and Arab Contribution to the European Renaissance*, terj. Ahmad Tafsir (Jakarta: Pustaka, 1993); KH Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims,* terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993); Amir Hasan Shiddique, *Studies in Islamic history*, terj. HMJ. Irawan, (Bandung: al-Ma'arif, 1987).

3 Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad al-Baqir, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 67. Dalam buku ini, al-Maududi menekankan pentingnya ketundukan mutlak pada kedaulatan Tuhan yang harus diwujudkan dalam suatu pemerintahan atau negara Islam. Dalam hal ini, al-Maududi cenderung pada negara Islam yang berbentuk khilafah.

4 Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 191-195.

5 Ja'far Subhani, *The Messege*, terj. Muhammad Hasyim dan Meth Kieraha (Jakarta: Penerbit Lentera, 2006), hal. 486. Arisia adalah nama komunitas yang bermukim di wilayah Kekaisaran Romawi.

6 Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources, the Islamic Text Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 253-256. Lihat juga: Safiur Rahman al-Mubarakpuri, *al-Raheeq al-Makhtum* (Saudi Arabia: Maktabah Dâr al-Salâm, 1996), hlm. 339-348.

7 Bernard Lewis, *What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2002), hlm. 96-97.

8 Lebih lanjut perihal pergulatan dan perdebatan tentang pembentukan negara pada kasus Indonesia, lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), hlm. 391-443.

Kata Pengantar

DAULAH ISLAMIYAH VS DAULATUL MUSLIMIN
Salah Paham Negara Islam

Oleh: Prof. Dr. Achmad Mubarok, MA

Mukaddimah

Buku yang sedang Anda baca ini semula adalah disertasi yang ditulis oleh Dr. Abdul Aziz, MA. Tak mengherankan bahwa sifat keilmiahan buku ini sangatlah terjaga. Proses politik biasanya tidak terlalu ilmiah, karena dalam praktik politik, semangat persaingan biasanya lebih menonjol dibandingkan semangat kepatuhan pada aturan main. Teori-teori pembentukan negara, misalnya, disusun berdasarkan pengalaman empirik yang panjang dari peradaban suatu bangsa. Dalam buku ini, penulis berusaha menelusuri kembali proses empirik sejarah Islam yang kemudian melahirkan teori tentang "Negara Islam". Subjudul buku ini yang berbunyi "Salah Paham Negara Islam" merujuk pada rumitnya pertautan antara agama dan politik.

Islam hadir sangat mengejutkan ke pentas sejarah. Ketika dunia hanya mengenal Imperium Romawi dan Persia yang silih berganti unggul dalam persaingan, tiba-tiba dari gurun gersang yang sama sekali tidak diperhitungkan oleh Romawi maupun Persia muncul sebuah kekuatan baru yang dalam waktu singkat bisa mengambil alih negeri-negeri jajahan Romawi dan bahkan meluluhlantakkan Imperium Persia. Mesir, Syria (Syam) dan Palestina semula adalah wilayah Romawi. Irak

dan Iran semula adalah wilayah Persia. Banyak sisi-sisi yang menunjukkan keluarbiasaan Islam dalam konteks zaman ketika itu. Pada masyarakat jahiliah yang menyembah berhala, Islam mengubahnya menjadi masyarakat yang berperadaban tinggi dengan keyakinan monoteisme. Pada masyarakat dunia yang hanya mengenal sistem kekuasaan monarki absolut, Islam memperkenalkan sistem politik yang sama sekali belum lazim sehingga terkesan terlalu maju untuk ukuran zaman itu. Nabi Muhammad adalah pemimpin "politik" tertinggi dari umatnya, tetapi penampilan dan cara memerintah sangat berbeda dari kebiasaan kekuasaan yang berlaku ketika itu.

Kontroversi Negara Islam

Faktanya, Islam tersebar ke dunia bukan hanya melalui dakwah, tetapi juga melalui perang fisik dan ekspansi militer menghadapi berbagai negara. Oleh karena itu, apa pun sistemnya, faktanya ada yang namanya Negara Islam. Pada masa Rasulullah, bentuk negaranya belum bernama. Pada masa Abu Bakar al-Shiddiq hingga Ali bin Abi Thalib, bentuk negaranya adalah khilafah yang jelas sekali warna keislamannya. Sedangkan pada masa Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyah, bentuk negaranya adalah kerajaan meski namanya tetap khilafah dan selanjutnya nama khilafah dan kesultanan tetap dipergunakan meski sudah dalam bentuk kerajaan kecil-kecil. Jadi, Islam sejak awal kehadirannya selalu bersentuhan dengan masalah kenegaraan, bahkan dengan masalah politik secara luas.

Kenyataan sejarah itu menjadi dasar pandangan bahwa Islam adalah agama yang juga terkait erat dengan kenegaraan. Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan ketika kaum Muslim sudah berkenalan dengan Aryanisme Persia, ada ungkapan populer yang berbunyi "*al-Islâm dîn wa dawlah*", bahwa Islam adalah agama dan negara, suatu ungkapan yang menunjukkan betapa erat hubungan antara agama dan negara.

Karena sejarah Islam juga sejarah kenegaraan, maka tak heran bahwa sepanjang sejarah—dari zaman Khulafaur Rasyidin hingga Turki Utsmani dan bahkan hingga sekarang—sejarah Islam juga mencatat adanya perpecahan politik laiknya dunia politik mana pun. Bahkan konflik politik pun memberi kontribusi lahirnya mazhab teologi Islam, Jabbariyah dan Qadariyah misalnya. Oleh karena itu, memahami masalah politik dalam Islam tidaklah mudah karena bukan perkara

sederhana. Politik dalam Islam bukan hanya berdimensi horizontal tetapi juga vertikal. Kebetulan kaum Muslim kebanyakan agak rendah kesadarannya tentang sejarah. Banyak diskusi antar-ulama yang *a historis*, padahal peristiwa politik senantiasa bergulir sepanjang sejarah bersamaan dengan munculnya peristiwa penting atau gejala sejarah yang penting.

Kesulitan itulah yang menyebabkan hingga kini belum ada kesepakatan pendapat mengenai konsep politik dalam Islam, seperti konsep "Negara Islam". Tidak adanya kesepakatan tentang konsep Negara Islam menimbulkan berbagai interpretasi tentang Negara Islam. Negara Islam yang didirikan Nabi Muhammad di Madinah memang dipandang sebagai bentuk ideal. Tetapi hal itu terbatas pada ajaran yang ideal, belum sampai kepada suatu model baku dan terperinci yang dibutuhkan dalam pendirian sebuah negara modern. Demikian juga periode Khulafaur Rasyidin, meski lebih dekat ke sistem republik tetapi tidak berujung pada konsep yang disepakati. Model suksesi pada masa Khulafaur Rasyidin memang sangat menarik. Abu Bakar dipilih secara aklamasi sebagai khalifah pertama. Umar bin Khattab diangkat melalui dekrit, Utsman bin Affan dipilih melalui gabungan antara dekrit dan musyawarah seperti demokrasi perwakilan, sedangkan Ali dipilih secara aklamasi oleh penduduk Madinah saja. Empat model suksesi ini tidak sampai tersusun sebagai konsep baku sehingga pasca Khulafaur Rasyidin, Bani Umayyah maupun Bani Abbasiyah tidak menggunakan sistem itu, sebaliknya malah menerapkan sistem dinasti kerajaan yang mengadopsi budaya setempat (model Imperium Romawi dan Persia) meski warna Islam juga terpampang dipermukaan.

Daulatul Muslimin sebagai Negara Nasional

Problem cita-cita kebangsaan sebenarnya merupakan tuntutan yang melekat dalam perjalanan sejarah, termasuk sejarah kebangsaan Indonesia. Tiap-tiap bangsa memiliki sejarahnya sendiri dengan karakteristiknya yang berbeda-beda. Oleh karena itu, betapapun ada badan dunia seperti PBB atau badan regional seperti ASEAN, Uni Eropa, atau badan "ideologis" seperti Organisasi Konperensi Islam (OKI), tetap saja setiap negara lebih mementingkan kepentingan nasionalnya. Idealisme Daulah Islamiyah, misalnya, selalu terkalahkan oleh kepentingan nasional tiap-tiap negeri Islam dengan berbagai problemanya.

Di Indonesia misalnya, ada aspirasi yang ingin tegas-tegas menyebut Negara Islam dengan alasan mayoritas penduduknya Muslim, tetapi aspirasi lain juga datang dari kelompok besar Muslim, yakni NU, yang menyatakan bahwa Republik Indonesia dengan Pancasilanya adalah bentuk final dari cita-cita kemerdekaan bangsa Indonesia. Mungkin, aspirasi lain tersebut bisa menjadikan substansi yang diulas buku ini sebagai salah satu pijakan sosiologisnya.

Jika kita menengok realitas dunia Islam dewasa ini, negeri-negeri di mana kaum Muslim tinggal seluruhnya adalah negeri nasional dengan beragam bentuk seperti republik, kerajaan, atau kerajaan konstitusional. Hanya Iran yang secara tegas menyebut Republik Islam Iran. Arab Saudi bahkan lebih kental lagi menyebut identitas keluarga dalam nama Kerajaan Saudi Arabia, yakni kerajaan keluarga Ibnu Saud.

Apakah Ini Salah?

Al-Qur'an dan Hadis tidak menentukan secara definitif bentuk negara seperti apa bagi kaum Muslim. Yang disebut adalah peran kekhalifahan yang harus juga dipikul oleh negara. Dengan kata lain, al-Qur'an memberi kebebasan kepada umat Islam untuk berekspresi dalam politik, sesuai dengan situasi dan kondisi mereka, sepanjang berada dalam koridor yang bisa diterima oleh nilai-nilai Islam. Itu sebabnya, sangatlah menarik pola perubahan ekspresi politik kaum Muslim sepanjang sejarah.

Ketika Rasulullah wafat, kaum Muslim mengalami kebingungan dahsyat dalam mencari bentuk pemerintahan. Setelah mengalami perdebatan yang nyaris terjadi konflik etnik, ditemukan solusinya, yaitu Abu Bakar al-Shiddiq secara aklamasi dipilih sebagai pengganti Rasulullah, *Khalîfah al-Rasûl* dan *Amîr al-Mu'minîn* (Panglimanya Orang Mukmin). Berikutnya, Umar bin Khattab menerima suksesi sebagai pengganti dari pengganti Rasulullah, disebut *Khalîfatu Khalîfati Rasûlillâh*, melalui dekrit atau wasiat dari Abu Bakar. Berikutnya, Utsman bin Affan menerima suksesi sebagai khalifah ke-3 melalui permusyawaratan perwakilan, yakni oleh enam tokoh besar yang ditunjuk Umar bin Khattab sebelum wafat. Berikutnya, Ali bin Abi Thalib menduduki kursi khalifah ke-4 melalui baiat penduduk yang kurang kompak, karena situasi konflik sedang melanda masyarakat Muslim ketika itu.

Setelah periode empat khalifah yang disebut periode Khulafaur Rasyidin, ekspresi politik kaum Muslim berubah polanya, yakni kuatnya pengaruh budaya melebihi komitmennya pada ajaran Islam. Sejak itu, bentuk pemerintahan kaum Muslim berubah menjadi dinasti, meski sang raja tetap diberi gelar *Amîr al-Mu'minîn*, dimulai dari Dinasti Umayyah yang berpusat di Damaskus dengan pengaruh budaya Romawi, berusia hampir satu abad; kemudian Dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad dengan pengaruh budaya Persia, berusia hampir lima abad tetapi yang efektif sekitar satu abad. Selama dua abad pertama, meski dalam bentuk dinasti, pemerintahan itu efektif berjalan, memayungi seluruh dunia Islam yang wilayahnya sangat luas. Terlepas dari kekurangannya, periode itu dikenal sebagai berlangsungnya Daulah Islamiyah, atau Pemerintahan Islam. Periode berikutnya, muncul kerajaan-kerajaan kecil yang efektif berdiri sendiri-sendiri, meski nuansa Daulah Islamiyah tetap menjadi agenda. Turki Utsmani pernah pula efektif memimpin Daulah Islamiyah. Runtuhnya Turki Utsmani sebagai pemerintahan model khilafah merupakan babak awal berdirinya negeri-negeri nasional Muslim atau Daulatul Muslimin (*Dawlah al-Muslimîn*). Dalam Daulah Islamiyah, kaum Muslim hanya mengenal identitas keislaman. Sedangkan dalam Daulatul Muslimin, kaum Muslim di samping mengenal identitas keislaman juga identitas kebangsaan. Kini pada era modern, negeri-negeri Muslim memiliki berbagai model dalam menampilkan identitas keislaman dalam negara kebangsaannya. Saudi Arabia berbentuk dinasti kerajaan yang menempatkan diri sebagai pelayan dua tempat suci kaum Muslim, *Khâdim al-Haramayn*. Malaysia berbentuk kerajaan konstitusional yang menempatkan Islam sebagai agama negara. Pakistan, satu-satunya bangsa yang lahir karena identitas Islam padahal mereka bangsa India, pernah membentuk Republik Islam Pakistan namun identitas keislamannya kurang konsepsional, berbeda dari Republik Islam Iran yang tegas dibangun berdasar konsep imamah *wilayah al-faqîh* dari faham Syiah Itsna Asyariah. Sudan dan Nigeria sedang dalam proses memunculkan jati diri keislaman dan kebangsaannya, dan negeri-negeri lain bahkan ada yang lebih nampak corak sekulernya.

Republik Indonesia merupakan wujud Daulatul Muslimin, yakni sistem pemerintahan kaum Muslim Indonesia. Secara konsepsional, UUD 1945 merupakan kompromi antara aspirasi kalangan Islam yang menghendaki identitas Islam dimunculkan dalam perundangan yang

mewajibkan kaum Muslim menjalankan syariat Islam (Piagam Jakarta), dengan aspirasi kelompok nasionalis—yang *notabene* juga banyak memeluk Islam—yang merasa keberatan jika keberagamaannya dicampuri oleh negara. Kompromi itu tertuang dalam bunyi dekrit 5 Juli yang menyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai seluruh batang tubuh UUD 1945. Atas dasar itu, semangat Piagam Jakarta tidak bisa dihalangi untuk muncul dalam bentuk perundangan, seperti lahirnya UU Perkawinan, UU Peradilan Agama, UU Zakat, UU Haji, UU Wakaf, dan perundangan lainnya yang dibutuhkan. Bentuk negara Pancasila sebagai Daulatul Muslimin sebenarnya cukup akomodatif menampung identitas keislaman, sepanjang para aspirannya mampu mengegolkannya secara konstitusional. Sementara gerakan politis yang mengumandangkan semangat Piagam Jakarta mungkin justru kontraproduktif karena memundurkan bangsa pada suasana pra-kompromi. *Wallâhu a'lam*.

Pedoman Transliterasi

Konsonan

ء	=	’	س	=	s	ل	=	l
ب	=	b	ش	=	sy	م	=	m
ت	=	t	ص	=	sh	ن	=	n
ث	=	ts	ض	=	dh	و	=	w
ج	=	j	ط	=	th	ي	=	y
ح	=	h̲	ظ	=	zh	ة	=	ah; at (*mudhâf*, bentuk sambung)
خ	=	kh	ع	=	‘	ال	=	al (*adât al-ta´rîf*, kata sandang)
د	=	d	غ	=	gh	◌ّ	=	tanda huruf konsonan ganda (misal: *hajji*)
ذ	=	dz	ف	=	f			
ر	=	r	ق	=	q			
ز	=	z	ك	=	k			

Vokal Pendek

◌َ	=	a
◌ُ	=	u
◌ِ	=	i

Vokal Panjang

ا	◌َ	â
و	◌ُ	û
ى	◌ِ	î

Diftong

و	◌َ	aw
ى	◌َ	ay
ي	◌ِ	iyy (î pada akhir kata)
و	◌ُّ	(û pada akhir kata)

Daftar Isi

BAB 1

PENDAHULUAN

1 Islam dan Pembentukan Negara

Keterkaitan antara Islam dan pembentukan negara telah menjadi perhatian para pemikir Muslim, baik pada masa klasik seperti Syihabuddin Ahmad bin Abi al-Rabi' yang dikenal sebagai Ibnu Abi Rabi' (w. 885 M/272 H) atau Abu Nasir al-Farabi (870-950 M/257-339 H), pada abad pertengahan seperti Abu Hasan Ali bin Habib al-Mawardi (976-1059 M/364-450 H) atau Abu Abbas Ahmad bin Abdul Halim yang dikenal sebagai Ibnu Taimiyah (1263-1329 M/661-728 H), maupun pada era kontemporer seperti Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M) atau Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M). Hal ini dapat dipahami mengingat dua sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, mengandung sejumlah prinsip dasar tentang pengaturan hubungan individual dan kemasyarakatan yang harus dibangun oleh kaum Muslim. Perintah berlaku santun dan tidak berbuat zalim terhadap sesama manusia dan bahkan terhadap binatang, bersikap adil, taat kepada pemimpin, perintah mengeluarkan zakat dan tata cara pembagiannya, mencatat perjanjian dagang dan mengatur harta warisan—semua itu memerlukan otoritas pengaturan dalam suatu jaringan organisasional—merupakan sebagian kecil dari relasi individual dan sosial yang mudah ditemukan di dalam kedua sumber tersebut.

Produk pemikiran para sarjana Muslim itu sudah pasti berbeda satu sama lain, bergantung pada berbagai faktor yang memengaruhi proses kreatif mereka. Selain pengaruh waktu dan perkembangan pemikiran keilmuan saat mereka hidup, lingkungan sosial-politik juga memberi andil bagi perbedaan corak pemikiran mereka ihwal keterkaitan antara Islam dan pembentukan negara. Pemikir klasik seperti Ibnu Abi Rabi' dan pemikir abad pertengahan seperti al-Mawardi, misalnya, mengembangkan pemikiran mereka dalam lingkungan sosial-politik kaum Muslim yang didominasi oleh kekuasaan monarki absolut dalam bentuk kekhalifahan/kesultanan. Asal-usul bentuk kekuasaan ini dapat ditelusuri hingga ke masa awal kehadiran Islam di Semenanjung Arabia, ketika para sahabat Nabi Muhammad saw memegang tampuk kepemimpinan kaum Muslim segera setelah sang Rasul wafat. Para sahabat itu mendapat gelar "khalifah" dan dipanggil dengan sebutan *Amîr al-Mu'minîn*. Gelar "khalifah" lalu diadopsi oleh keluarga-keluarga yang membangun kerajaan secara turun-temurun. Namun demikian, beberapa di antara mereka juga menggunakan gelar lain, yaitu "sultan", seperti Kesultanan Ghaznawi di India atau Kesultanan Turki Utsmani di Turki.

Sebaliknya, para pemikir Muslim kontemporer, seperti Jamaluddin al-Afghani atau Rasyid Ridha, justru hidup dalam lingkungan sosial-politik yang ditandai dengan runtuhnya sejumlah kekuasaan kekhalifahan Muslim, khususnya Kesultanan Turki Utsmani, serta munculnya banyak negara-bangsa (*nation states*) di kawasan berpenduduk Muslim di seluruh dunia, terutama di Asia dan Afrika. Negara kekhalifahan/kesultanan yang lumrah di masa klasik dan abad pertengahan, yang menjadi rujukan pemikiran politik para sarjana Muslim generasi itu, mengalami percepatan keruntuhan terutama setelah kejatuhan Granada sebagai pertahanan terakhir dinasti Muslim di Spanyol ke tangan kekuatan Kristen pada 1492 M, disusul dengan perluasan kolonialisasi bangsa (Eropa) Barat terhadap wilayah hunian kaum Muslim. Lingkungan sosial-politik baru yang disaksikan para pemikir Muslim kontemporer ini juga membawa serta gagasan politik yang tidak pernah dikenal kaum Muslim sebelumnya, yaitu nasionalisme.

Gagasan nasionalisme, sebagaimana umum diketahui, merupakan landasan pembentukan negara-bangsa (*nation state*). Persebarannya ke masyarakat Muslim umumnya diusung oleh kaum terpelajar hasil

sistem pendidikan model (Eropa) Barat, atau mereka yang memiliki akses terhadap kebudayaan Barat, sebagai upaya memerdekakan wilayah mereka justru dari penjajahan bangsa Barat. Dalam kerangka pembentukan negara-bangsa di banyak wilayah bekas kekuasaan kekhalifahan/kesultanan, nasionalisme bukan hanya dianut oleh kaum terpelajar Muslim, tapi juga non-Muslim. Karena itu, nasionalisme juga tumbuh menjadi pijakan kuat bagi non-Muslim untuk memerdekakan diri dari kekuasaan kolonialis Barat.

Gagasan nasionalisme dan negara-bangsa berbeda secara fundamental dari gagasan negara kekhalifahan/kesultanan. Asing bagi kaum Muslim, gagasan pertama ini lahir dan berkembang sejak abad pertengahan di kalangan bangsa penakluk kaum Muslim, yaitu bangsa-bangsa Eropa Barat, dan menemukan bentuknya yang relatif permanen sejak memasuki abad modern. Gagasan negara-bangsa bersifat lintas batas agama dalam hal pengaturan kekuasaan dan bersifat lokal secara kewilayahan (biasanya terbatas pada wilayah hunian sesuatu komunitas yang relatif homogen ras dan kebudayaannya atau yang merasa menjadi bagian dari komunitas itu). Dua sifat ini berbeda secara diametral dari gagasan kedua yang sangat akrab bagi kaum Muslim, yaitu negara kekhalifahan/kesultanan yang pengaturan kekuasaannya bersifat tertutup (terbatas bagi pemeluk Islam) dan kewilayahannya bersifat lintas lokalitas (mencakup wilayah amat luas dengan penghuninya masyarakat yang beraneka ras dan kebudayaan).[1]

Dengan gambaran selintas mengenai pengaruh berbagai faktor dalam pembentukan pemikiran para sarjana Muslim, uraian di atas membuka kemungkinan bagi pemahaman lebih komprehensif mengenai fenomena politik di kalangan kaum Muslim dewasa ini di banyak negara. Fenomena itu adalah pewacanaan yang semakin berkembang kuat tentang pembentukan Negara Islam. Dari perspektif politik, wacana pembentukan Negara Islam merupakan upaya pencarian formulasi bentuk negara yang akarnya dapat ditelusuri terutama pada ketegangan antara pemikiran ihwal negara kekhalifahan/kesultanan dan pemikiran tentang negara-bangsa.

Negara kekhalifahan/kesultanan memang memudar dalam realitas sejarah. Namun demikian, tidak mudah bagi pemikir Muslim masa kini untuk menghapus begitu saja konsep politik yang memiliki bukti empirik selama berabad-abad dan telah dipandang sebagai kontinuitas kesatuan politik dan kewilayahan Islam.[2] Sebaliknya, realitas kehadiran

nasionalisme sebagai basis negara-bangsa ternyata juga tidak mudah mereka terima begitu saja, tentu dengan berbagai alasan. Alhasil, muncullah upaya menemukan gagasan politik baru yang relatif berbeda dari gagasan negara kekhalifahan/kesultanan maupun gagasan nasionalisme.

Contoh cukup representatif untuk pencarian gagasan alternatif itu adalah gerakan Pan Islamisme yang dicetuskan oleh Jamaluddin al-Afghani. Gerakan ini mensyaratkan ketercakupan seluruh umat Islam di dunia berdasarkan persamaan dan solidaritas akidah dalam rangka membangun persatuan Islam. Gerakan ini juga mensyaratkan sebuah asosiasi politik yang menghimpun seluruh pemimpin negeri-negeri Islam dengan kedudukan sederajat. Untuk memenuhi persyaratan bagi pencapaian cita-cita gerakan ini, al-Afghani menyerukan perlawanan bukan hanya terhadap penjajahan Barat tapi juga terhadap sistem pemerintahan despotik di negeri-negeri Islam sendiri, termasuk memerdekakan diri dari kekuasaan Kesultanan Turki Utsmani.[3]

Contoh berikutnya, tetapi berbeda corak dari gerakan Pan Islamisme, adalah gerakan-gerakan Islam di berbagai wilayah di Asia dan Afrika. Gerakan-gerakan ini menerima gagasan nasionalisme sebagai wujud perlawanan terhadap kolonialisme Barat, dan menjadikannya sumber gagasan pembentukan Negara (nasional) Islam. Penerimaan nasionalisme dengan pengertian seperti itu tidak hanya sebatas wacana, tapi juga diadopsi sebagai ideologi gerakan, yang akhirnya membawa mereka terlibat dalam upaya perebutan kekuasaan politik lokal dalam kerangka membangun Negara (nasional) Islam.[4] Kecenderungan ini terlihat, misalnya, pada gerakan Darul Islam (DI) di Indonesia, Ikhwanul Muslimin (al-Ikhwân al-Muslimûn) di Mesir, atau Jamaat-e-Islami (al-Jamâ'ah al-Islâmiyyah) di Pakistan.[5] Ketiga gerakan tersebut cenderung memandang nasionalisme tidak dalam pengertian "non-agamis" sebagaimana di tempat persemaiannya di Eropa, melainkan dalam pengertian yang agamis, yakni eksklusif Islam. Dalam konteks Ikhwanul Muslimin, selain menerima nasionalisme dengan basis lokalitas Mesir, gerakan ini juga menerima gagasan Arabisme—yang lebih luas cakupannya dari sekadar wilayah Mesir—yang diyakini tidak terpisahkan dari Islam.

Penerimaan gagasan nasionalisme secara eksklusif seperti itu, dan pewacanaan Negara Islam sebagai bentuk negara yang harus

ditegakkan, dapat dirujuk asal-usulnya pada pemikiran para tokoh gerakan tersebut dan para sarjana Muslim lainnya. Inti pemikiran mereka terumuskan dalam formulasi bahwa Islam menempati peran sentral sebagai landasan pembentukan negara di Madinah pada masa kepemimpinan Muhammad saw dan empat khalifah sesudahnya yang lazim dijuluki Khulafaur Rasyidin (*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*). Dalam memformulasikan peran sentral Islam, para tokoh gerakan maupun kebanyakan sarjana Muslim cenderung berpijak pada asumsi-asumsi normatif-ideologis, yaitu asumsi yang dibangun berdasarkan pemahaman atas dalil-dalil al-Qur'an atau Hadis dan kecenderungan simplifikasi terhadap realitas sejarah agar sesuai dengan pemahaman tersebut. Asumsi-asumsi yang bersifat sosiologis sangat sedikit digunakan atau bahkan diabaikan. Implikasinya, formulasi yang mereka hasilkan cenderung bercorak idealisasi *Negara Madinah* sebagai *Negara Islam*,[6] yang secara instan dapat dijadikan model acuan guna mengisi kerangka nasionalisme dan menemukan format negara pasca keruntuhan negara kekhalifahan/kesultanan.

Dalam memformulasikan keterkaitan (agama) Islam dengan pembentukan negara, sikap abai para pemikir Muslim terhadap asumsi-asumsi sosiologis merupakan indikasi bahwa mereka belum mengenal tradisi penggunaan analisis sosiologis. Dan memang, para ahli ilmu politik atau sosiologi umumnya juga belum banyak memberikan perhatian terhadap peran agama secara umum dalam pembentukan negara. Terlepas dari kenyataan itu, sebagaimana akan ditunjukkan pada bagian tulisan mendatang, sikap abai para pemikir Muslim seperti itu kontra produktif bagi pengembangan dunia keilmuan dan pemahaman keagamaan kaum Muslim sendiri.

Secara umum dapat dikatakan, para ahli teori pembentukan negara memiliki dua fokus utama di dalam teori mereka, yang keduanya tidak mempertimbangkan peran atau sumbangan agama bagi pembentukan negara. Fokus pertama berkaitan dengan sebab-sebab pembentukan negara, dan fokus kedua berkaitan dengan identifikasi karakteristik dasar masyarakat yang telah bernegara (*state-societies*) dibandingkan dengan masyarakat yang belum memiliki negara (*stateless*).[7] Terkait fokus kedua, sumbangan signifikan diberikan oleh ahli teori pembentukan negara yang memakai konsep *diferensiasi struktural* sebagai tolok ukur kehadiran negara. Asumsi dasar dari konsep yang bercorak evolusionistik ini yaitu "ketika wilayah pranata sosial

semakin terdiferensiasi dan terspesialisasi, maka struktur politik masyarakat juga semakin terspesialisasi dengan fungsi dan organisasi politik yang semakin jelas".

Di tangan mazhab strukturalisme fungsional, pendekatan evolusioner ini kemudian dielaborasi lagi dengan cara memberi perhatian pada proses spesifik, yaitu ketika pelembagaan solidaritas dan makna-makna serta pola-pola pengorganisasian dalam pembagian kerja (*division of labor*) dan pengaturan kekuasaan saling terkait di dalam struktur masyarakat. Di dalam proses spesifik yang tali-temali dan kait-mengait itulah sumbangan agama (Kristen) terhadap pembentukan negara dapat dideteksi, sebagaimana diungkapkan ahli sosiologi Talcott Parsons. Harus diakui bahwa Parsons tidaklah secara khusus mengulas keterkaitan peran agama dalam proses pembentukan negara—konteks pemikiran Parsons adalah bagaimana memosisikan agama (Kristen) dalam keseluruhan teori sistem (*systems theory*) yang dia bangun.

Menurut Parsons, diferensiasi atau keterpisahan sistem politik (dari sistem sosial lain) dengan segala keadaan yang dihasilkannya, seperti otonomisasi dan pelembagaan proses-proses politik, memberi andil bagi kelahiran sebuah negara. Proses diferensiasi sistem politik ini berlangsung pada suatu momentum yang khas, yaitu ketika di satu sisi sumber-sumber (ekonomi) mengalami mobilisasi di dalam kerangka pelembagaan bangunan sub-sistem ekonomi, dan di sisi lain diferensiasi dimungkinkan di dalam kondisi-kondisi kultural tertentu yang kondusif dan dibutuhkan bagi pelembagaan perubahan-perubahan dalam sub-sistem politik. Parsons melihat bahwa agama Kristen berperan sebagai sumber "kode budaya" (*cultural code*) yang memungkinkan sub-sistem politik sama sekali otonom (dari sistem lain).[8] Dengan kata lain, agama Kristen adalah sumber bagi terciptanya kondisi kultural yang memungkinkan otonomisasi sub-sistem politik.

Dalam konteks fokus pertama, Bryan S. Turner[9] berpendapat, sedikitnya perhatian para ahli ilmu sosial terhadap peran agama dalam pembentukan negara antara lain karena dihantui oleh tema *sekularisasi* yang mengasumsikan agama tradisional akan melemah sejalan dengan menguatnya kapitalisme. Padahal menurutnya, agama Kristen telah menyediakan basis legitimasi yang menentukan bagi kelahiran berbagai negara-bangsa di Eropa. Kesimpulan senada dengan Turner juga diberikan oleh Benedict Anderson. Menurutnya, koalisi antara

agama Protestan dan kapitalisme penerbitan (*print-capitalism*) memegang peranan penting dalam penyebarluasan kesadaran nasional di kalangan bangsa-bangsa Eropa.[10] Kesadaran inilah yang menjadi salah satu faktor penting bagi pembentukan negara-negara nasional di daratan benua itu, walaupun akhirnya format negara yang mereka bangun bercorak sekuler.

Islam juga mengalami perlakuan serupa dari para ahli ilmu sosial. Meskipun mereka yang tergolong orientalis—seperti Marshall G.S. Hodgson atau Alfred Guillaume—memberikan petunjuk adanya pertautan antara Islam dengan pembentukan negara bahkan pada masa awal kehadiran Islam, namun tidak ada penjelasan sosiologis yang memadai untuk memahami persoalan itu. [11]

Fakta sejarah di masa Nabi Muhammad saw merintis komunitas Madinah sesungguhnya memberikan petunjuk awal terkait kontribusi penting Islam bagi proses pembentukan sebuah negara. Beberapa aspek terkait peran Islam tersebut akan dijelaskan lebih rinci pada uraian mendatang. Pada bagian ini, uraian hanya digambarkan secara sekilas.

Pertama, Islam menyediakan ajaran yang potensial mengubah struktur masyarakat (Madinah) dari pola kesukuan (*kinship*) menuju pola keluarga batih *(nucleus family)*. Pola keluarga batih lebih menekankan tanggung jawab individu dalam lingkup kehidupan ibu-bapak dan anak-anak mereka. Melalui penekanan pada pelaksanaan ajaran Islam yang bercorak individual, seperti shalat atau puasa, setiap pemeluk Islam berkesempatan membentuk diri sendiri (*self*) yang relatif otonom. Kelahiran keluarga batih sangat potensial mendorong kompleksitas masyarakat, dan selanjutnya akan membutuhkan pola pengorganisasian baru.

Kedua, sebagai penopang model keluarga batih, Islam mengenalkan hukum perkawinan yang ketat, juga hukum waris. Terutama melalui hukum waris, posisi keluarga batih diperteguh sebagai landasan utama pengorganisasian masyarakat, menggantikan pengorganisasian model kesukuan Arab yang tidak mengenal pewarisan harta benda secara pasti kecuali bagi laki-laki anggota keluarga yang kuat berperang. Hukum waris Islam memungkinkan proses kepemilikan harta secara perorangan dan merdeka (*private ownership*)[12] bukan hanya bagi laki-laki tetapi juga bagi perempuan.

Ketiga, Islam juga memperkenalkan pengorganisasian perpajakan, yang mewajibkan setiap anggota masyarakat untuk menyetor kekayaan

individual untuk digunakan secara kolektif dalam bentuk zakat, infak, atau jizyah. Pengorganisasian sumber-sumber keuangan ini memberi kemungkinan tumbuhnya pembagian kerja dan diferensiasi profesi berbasis upah (*wages*, *salary*).

Keempat, melalui praktik sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad saw, Islam juga memperkenalkan pengorganisasian instrumen kekerasan fisik (*instruments of physical violence*) dalam bentuk ketentaraan,[13] meskipun bentuk organisasinya baru terlihat jelas setelah melampaui masa kepemimpinan Khulafaur Rasyidin.

Sumbangan Islam bagi proses pembentukan negara di Madinah secara sosiologis memiliki batasnya sendiri, mengingat agama ini hadir dalam *setting* ruang dan waktu tertentu di kota itu dan kota kelahirannya, Mekkah. Maka, selain peran penting Islam, terdapat peran yang disumbangkan faktor-faktor lain dalam proses pembentukan negara, sesuatu yang memerlukan elaborasi lebih lanjut. Namun sebagai ilustrasi, di sini akan dikemukakan tiga faktor penting.

Pertama, faktor komposisi penduduk Madinah yang terdiri dari kabilah-kabilah Arab yang telah memeluk Islam, terutama Aus dan Khazraj; kabilah-kabilah penganut Yahudi; kabilah-kabilah yang masih menganut agama berhala; serta kabilah Arab-Muslim yang hijrah dari Mekkah, utamanya cabang-cabang kabilah Quraisy. Faktor ini turut mewarnai proses pembentukan komunitas baru Madinah dan proses politik selanjutnya menuju pembentukan sebuah negara, jauh sepeninggal Rasulullah saw.

Kedua, faktor warisan semangat fanatisme kekabilahan yang belum sepenuhnya dituntaskan oleh kehadiran Islam. Faktor ini turut memberi sumbangan bagi proses politik dalam kerangka proses pembentukan negara, khususnya dalam konteks perebutan kepemimpinan elite politik puncak. Warisan ini makin lama terlihat cenderung makin menguat dan memberi landasan bagi kehadiran model negara dinastik, setelah berakhirnya masa Khulafaur Rasyidin.

Ketiga, faktor kondisi perekonomian komunitas Madinah yang berbasis pertanian, yang tanpa dukungan sumber-sumber lain sulit diharapkan dapat menopang kebutuhan ekonomi dan keuangan sebuah negara. Di masa sebelum Islam, penduduk Madinah hidup dari pertanian dan sedikit perdagangan. Kondisi ini secara diametral berbeda dari Mekkah yang secara luas diakui sebagai pusat perdagangan dan perziarahan. Pertikaian dan peperangan antara penduduk Madinah

setelah kehadiran Islam di kota ini, dengan penduduk Mekkah (sebelum ditaklukkan kaum Muslim) bukan saja mengganggu kekuatan perekonomian Mekkah, tapi juga terlebih lagi Madinah. Dalam konteks ini, ketergantungan penduduk Madinah sangat besar terhadap sumber penghidupan lain, khususnya harta rampasan perang. Hal ini secara nyata akan mewarnai proses-proses konsolidasi kekuasaan dan pembentukan negara, baik di masa Nabi saw maupun di era Khulafaur Rasyidin.[14]

Kelangkaan penjelasan komprehensif yang lebih bercorak sosiologis dari para ahli ilmu sosial tentang sumbangan Islam dalam pembentukan negara, khususnya di masa Nabi Muhammad saw dan para sahabat penerusnya di Madinah, bisa jadi memberikan andil besar bagi formulasi peran Islam yang lebih bercorak ideologis di kalangan tokoh dan pemikir Muslim pasca kehancuran negara kekhalifahan/kesultanan. Hubungan di antara ketiga faktor tersebut, dan antara ketiga faktor tersebut dengan faktor kehadiran Islam serta faktor lainnya, belum berhasil dilacak secara komprehensif oleh para pemikir Muslim. Alhasil, kesimpulan para pemikir Muslim mengenai formulasi Negara Islam cenderung distortif dan instan.

Oleh sebab itu, perlu eksplorasi lebih mendalam terhadap kondisi-kondisi sosiologis yang melatarbelakangi proses pembentukan negara yang berkembang sejak masa Nabi Muhammad saw dan peran Islam di dalamnya. Dalam kaitan ini, Robert N. Bellah[15] memberikan sedikit petunjuk yang menarik. Menurutnya, masyarakat Arab di bawah kepemimpinan Muhammad saw telah menciptakan lompatan ke depan dalam hal kompleksitas sosial dan kapasitas politik. Ketika struktur masyarakat yang disiapkan Muhammad saw itu dikembangkan oleh para khalifah penerusnya, hasilnya adalah sesuatu yang benar-benar modern untuk konteks saat itu, baik dalam pengertian tingginya komitmen dan partisipasi semua lapisan masyarakat maupun keterbukaan posisi kepemimpinan berdasarkan kemampuan dan persyaratan universal lainnya. Bagi Bellah, kegagalan masyarakat Muslim awal dalam mempertahankan kondisi tersebut—dengan kembali kepada prinsip pengorganisasian sosial pra-Islam—menunjukkan bahwa hal itu terlalu modern untuk berhasil karena infrastruktur sosial yang dapat mendukung keberhasilannya belum tercipta. Pendapat seperti ini atraktif, meskipun kesahihannya secara implisit dipertanyakan dalam buku ini.

2 Wilayah Pembahasan

Kecenderungan para tokoh gerakan dan pemikir Muslim pada pemahaman normatif-ideologis tentang formulasi *Negara Madinah* sebagai *Negara (nasional) Islam* telah menempatkan formulasi itu ke dalam posisi yang "sakral", yang mengandung konsekuensi hukum (keagamaan) tertentu jika tidak ditegakkan. Penempatan seperti ini berbahaya karena dapat menjerumuskan seseorang ke dalam keyakinan keagamaan yang belum tentu sahih. Namun, penolakan atas formulasi seperti itu juga mengandung bahaya jika dilakukan dengan pemahaman yang ideologis pula, misalnya melalui penggunaan doktrin-doktrin keagamaan secara instan. Dalam hal ini, pemahaman sosiologis akan membuka ruang untuk membangun formulasi hubungan antara Islam dengan pembentukan negara yang lebih proporsional.

Sebagai pemahaman yang dihasilkan melalui proses pencarian di dalam ketegangan (*tension*) antara kehancuran negara kekhalifahan/kesultanan dan kehadiran negara-bangsa, formulasi ideologis Negara Islam harus terlebih dahulu ditinjau secara kritis dan diuji kesahihannya melalui rekonstruksi yang lebih bercorak sosiologis terkait sumbangan Islam bagi proses-proses pembentukan negara yang terjadi di masa Muhammad saw dan empat sahabat sesudahnya yang berpusat di Madinah, untuk kemudian dilakukan reformulasi peran Islam tersebut di dalam keseluruhan proses. Uraian dalam buku ini menawarkan pemikiran alternatif mengenai bagaimana sumbangan Islam dalam proses pembentukan negara dapat dipahami secara proporsional.

Untuk memenuhi tawaran tersebut, buku ini berupaya memahami adakah arah tertentu yang dituju oleh Muhammad saw dalam membangun masyarakat Muslim Arab di Madinah. Identifikasi terhadap arah ini akan dilakukan melalui penggalian terhadap faktor agama Islam dan faktor lain di luar Islam yang melandasi dan mendorong pengorganisasian secara baru masyarakat Arab di bawah Muhammad saw. Buku ini juga berupaya mencari jawaban perihal infrastruktur sosial macam apa yang dibangun oleh Muhammad saw di Madinah dan apa sumbangan Islam dalam pembangunan infrastruktur tersebut. Melalui penggalian seperti ini akan dapat diidentifikasi langkah-langkah yang seharusnya dikembangkan oleh kaum Muslim penerus Muhammad saw agar dapat meneladaninya

dalam kehidupan politik dan kenegaraan. Selain itu juga akan diteliti perubahan pola pengorganisasian masyarakat dan kepemimpinan, antara yang berkembang semasa Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin dengan yang berkembang pada masa sesudah mereka.

Masalah utama yang akan diangkat dalam buku ini adalah, bagaimana memformulasikan sumbangan Islam di dalam proses pembentukan negara yang lebih mendekati realitas sosiologis masyarakat Madinah di masa Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin? Secara spesifik, masalah utama tersebut setidaknya akan diurai dengan mempertanyakan hal-hal berikut:

1. Elemen-elemen baru apa saja dalam ranah sosial, ekonomi, politik dan budaya masyarakat Arab yang muncul berkat kehadiran Islam, terutama jika dibandingkan dengan periode pra-Islam?
2. Mengapa proses pembentukan negara pada masyarakat Arab di Semenanjung Arabia bagian tengah terjadi setelah kemunculan Islam dan bukan sebelumnya? Adakah hubungan signifikan antara kedua fenomena itu, yakni proses pembentukan negara dengan kehadiran Islam? Atau dengan kata lain, apakah ajaran Islam mengandung konsep tentang pembentukan negara?
3. Bagaimanakah penjelasan sosiologis yang proporsional terhadap perluasan Islam ke luar Semenanjung Arabia bagian tengah, dan apa saja konsekuensi perluasan itu bagi proses pembentukan negara selanjutnya, serta bagaimana penjelasan sosiologis atas penggunaan pola pengorganisasian sosial yang berbeda antara masa Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin dengan masa-masa setelah itu?
4. Bagaimana kemungkinan memformulasikan wacana atau teori baru tentang pertautan Islam dengan pembentukan negara? Landasan konseptual apa saja yang harus dikembangkan agar dapat diterapkan secara lebih praktis di masa depan?

Jawaban-jawaban atas pertanyaan di atas merupakan wilayah pembahasan yang dicakup oleh buku ini. Pertanyaan pertama menghendaki jawaban deskriptif analitis mengenai perubahan sosial, ekonomi, politik maupun budaya yang relatif fundamental di kalangan masyarakat Arabia Tengah, khususnya masyarakat kota Madinah setelah kelahiran Islam. Jawaban ini penting untuk mengetahui perubahan sosial apa yang secara proporsional dibawa oleh Islam, dan apa saja sumbangan aspek lain di luar Islam.

Jawaban atas pertanyaan kedua akan menghadirkan deskripsi yang lebih spesifik mengenai sumbangan Islam bagi proses pembentukan negara. Prasyarat-prasyarat yang diperlukan dalam proses pembentukan negara akan dianalisis dalam konteks masyarakat Madinah khususnya dan Arabia Tengah umumnya, dan posisi Islam di dalam keseluruhan proses itu akan dipetakan. Termasuk dalam pemetaan ini yaitu analisis atas posisi dan kinerja *Shahîfah* (sering diterjemahkan dengan "Piagam Madinah" atau "Konstitusi Madinah") yang diberlakukan bagi penduduk Madinah di bawah kepemimpinan Muhammad saw. Dari analisis ini dapat dilihat apakah Islam memiliki, atau tidak memiliki, konsep tentang negara dan pembentukannya.

Jawaban atas pertanyaan ketiga akan memberikan gambaran mengenai mata rantai proses pencarian bentuk negara yang pada hakikatnya belum final, suatu mata rantai yang melukiskan tahap-tahap (*stages*) dari suatu proses pembentukan negara, yaitu tahap yang diselesaikan oleh Muhammad saw, kemudian tahap-tahap yang dikembangkan oleh Khulafaur Rasyidin, serta tahap yang dilanjutkan oleh para penguasa Muslim sesudah mereka. Dalam jawaban ini akan dipaparkan analisis mengenai bagian-bagian dari tahap-tahap tersebut yang berubah secara signifikan dari pencapaian di masa Muhammad saw dan masa sesudahnya dalam proses-proses panjang pembentukan negara.

Jawaban atas pertanyaan keempat diharapkan dapat menyediakan formulasi alternatif atas wacana dan ideologi Negara Islam. Tanpa harus secara langsung menampilkan pembandingan, jawaban yang tersedia dengan sendirinya akan merefleksikan tinjauan kritis atas wacana dan ideologi tersebut, sekaligus menuntut reformulasi atas peran atau sumbangan Islam bagi proses pembentukan negara yang dapat dijadikan acuan pengembangan konseptual secara kreatif oleh masyarakat Muslim.

Secara singkat dapat dikatakan bahwa cakupan wilayah pembahasan studi ini merupakan eksplorasi untuk menemukan pemahaman sosiologis terhadap fenomena yang sering dipersepsikan sebagai Negara Islam Madinah di masa Nabi Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin, proporsi sumbangan Islam di dalamnya serta alternatif penafsirannya yang memiliki kegunaan praktis. Penting untuk disadari bahwa pembentukan sebuah negara tidaklah berlangsung dalam situasi *vacum* dan bersifat instan. Ia memerlukan prasyarat kondisional

(*conditional prerequisite*) yang sering kali tali-temali, bersifat kompleks, dan bahkan terlihat tanpa desain. Maka, memosisikan hasil usaha Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin sebagai sebentuk *Negara Islam Madinah* dan menjadikannya cetak biru (*blue print*) bagi pembentukan Negara Islam secara instan di mana saja, akan membawa orang pada idealisasi peran atau sumbangan Islam yang tidak selaras dengan proporsi yang sebenarnya di dalam realitas sosiologis masa itu.

Dengan perspektif di atas, kehadiran buku ini signifikan terutama bila dilihat dari dua hal. *Pertama*, buku ini menjelaskan tentang prasyarat-prasyarat kondisional yang saling berinteraksi dan bertali-temali di dalam proses-proses pembentukan negara di kalangan masyarakat Arab yang pada awalnya berpusat di Madinah, serta proporsi sumbangan Islam bagi proses itu. Kejelasan seperti ini sekaligus akan mengisi ruang kosong yang belum banyak diisi oleh para ahli ilmu sosial dan studi Islam tentang sumbangan agama, khususnya Islam, bagi proses pembentukan negara (*state formation*).

Kedua, buku ini juga menyediakan perspektif berbeda dalam memahami ajaran agama, yaitu suatu pemahaman yang lebih mempertimbangkan realitas yang membumi, yang presedennya dapat ditemukan dalam bentuk *asbâb al-nuzûl* bagi ayat al-Qur'an atau *asbâb al-wurûd* bagi Hadis. Jika fenomena proses pembentukan negara pada masyarakat Arab yang kemudian dipersepsikan sebagai *Negara Islam Madinah*, diletakkan dalam domain keagamaan dengan asumsi bahwa Islam tidak mengenal pemisahan antara berbagai aspek kehidupan, maka persepsi seperti ini perlu didukung dengan pemahaman atas berbagai kondisi yang menyertai kelahirannya. Pemahaman seperti ini dapat membantu tumbuhnya pandangan atau pemikiran keagamaan yang lebih proporsional.

Dengan signifikansi seperti itu, buku ini diharapkan dapat menyediakan informasi ilmiah yang berguna bagi pengembangan studi sosial dan keislaman tentang kontribusi agama (Islam) dalam proses-proses pembentukan sebuah negara. Mengingat demikian minim informasi tentang hubungan antara keduanya, buku ini diharapkan turut memperkaya perbendaharaan pengetahuan eksploratif tentang hal dimaksud. Substansi yang terkandung dalam buku ini juga diharapkan dapat memberi kontribusi bagi pembentukan wacana alternatif tentang bagaimana seharusnya Islam dipahami dalam kaitan dengan pencarian bentuk negara setelah kejatuhan negara

kekhalifahan/kesultanan. Di atas semua itu, mungkin buku ini dapat juga dijadikan bahan dasar bagi pemahaman tentang Islam yang lebih kreatif dan aplikatif dalam menjawab kehendak masyarakat Muslim untuk membangun negara yang maju dan sejahtera, khususnya dalam lingkungan pergaulan masyarakat dunia dewasa ini yang demikian kompleks.

3 Perkembangan Teoretik tentang Pembentukan Negara

Diskursus perihal pembentukan negara telah menjadi perhatian banyak kaum intelektual. Dalam tradisi keilmuan (Eropa) Barat, perhatian terhadap persoalan ini ditemukan pada karya-karya setua karya Plato dan Aristoteles, sekitar 400 tahun Sebelum Masehi, yang mengupas mengenai pembentukan negara kota. Sebagai filsuf, keduanya mengajukan teori tentang negara kota yang ideal. Mengingat pada masa keduanya hidup tradisi agama besar belum terbentuk di masyarakat, keterkaitan antara agama dengan pembentukan negara sulit diharapkan. Kelak, dalam tradisi keilmuan Eropa selanjutnya, teori pembentukan negara dikembangkan dalam konteks teori-teori mengenai negara nasional. Dalam konteks ini pula para filsuf Abad Pencerahan—seperti Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), atau Jacques Rousseau (1712-1778)—mengajukan teori tentang negara dan pembentukannya. Meskipun tradisi agama besar, yakni Kristen, telah lama berakar ketika mereka hidup, para filsuf tersebut justru merupakan tokoh-tokoh perlawanan terhadap dominasi gereja, khususnya gereja Katolik. Karena itu, sulit pula mengharapkan teori-teori mereka membahas keterkaitan antara proses pembentukan negara dengan agama Kristen.[16]

Di kalangan intelektual Eropa generasi modern, pembahasan mengenai persoalan pembentukan negara sering kali juga terlepas dari keterkaitannya dengan kontribusi agama (Kristen), meskipun perlawanan terhadap dominasi gereja tidak sekuat para pemikir pendahulu mereka di Abad Pencerahan. Sebagaimana diutarakan sekilas di atas, Bryan Turner telah menunjukkan keengganan para ilmuwan Barat untuk membahas persoalan itu, terutama karena asumsi yang mereka anut mengenai sekularisasi. Meskipun Turner mengakui keterpautan antara agama (Kristen) dengan pertumbuhan negara-bangsa di Eropa, dia sendiri tidak melakukan kajian secara khusus dan serius

mengenai persoalan ini. Dengan kondisi seperti ini, dapat dipastikan bahwa kaum intelektual Barat tidak memberikan perhatian cukup untuk menghasilkan karya yang mempertautkan agama, apalagi agama Islam, dengan pembentukan negara.

Pada teori-teori tentang negara dan pembentukannya dalam tradisi keilmuan (Eropa) Barat, pusat perhatian tidak diarahkan pada agama, melainkan pada individu yang bebas dan pada masyarakat. Para ilmuwan yang sangat mementingkan individu yang bebas umumnya mengajukan teori-teori yang mengandung perspektif statis jangka pendek.[17] Termasuk ke dalam perspektif ini adalah teori atau filsafat politik yang bersifat normatif, sebagaimana dihasilkan oleh Plato dan Aristoteles di zaman kuno, atau oleh Hobbes (1588-1679) dan Locke (1632-1704), dua tokoh liberalisme Abad Pencerahan. Teori-teori ini menekankan pada apa yang seharusnya berlangsung dalam pembentukan negara dan apa yang seharusnya dilakukan oleh negara terhadap individu yang bebas. Ke dalam teori yang normatif ini tercakup pula pemikiran para ilmuwan politik generasi baru yang tidak memandang penting evolusi politik masyarakat, dan lebih memilih memberi perhatian pada persoalan kekinian—seperti perubahan organisasi negara atau cara perumusan kebijakan oleh negara.

Sedangkan para ilmuwan yang memberi perhatian pada masyarakat dalam pembentukan negara umumnya mengajukan teori-teori yang memiliki perspektif dinamis jangka panjang, yaitu teori-teori yang bersifat deskriptif-ekplanatoris. Teori jenis ini melihat proses serta dukungan data dan fakta di lapangan sebagai hal yang krusial. Perspektif seperti ini terutama banyak ditemukan pada pemikiran para sosiolog seperti Karl Marx (1818-1883) atau Norbert Elias (1897-1990), serta para antropolog seperti Lewis H. Morgan (1818-1881) atau Julian Steward (1902-1972).

Hubungan antara agama dan pembentukan negara memang lebih banyak diangkat oleh para intelektual Muslim. Mereka sangat menekankan pentingnya agama manusia dan kurang mempertimbangkan aspek kemasyarakatannya, dan karena itu mereka umumnya menghasilkan teori-teori politik yang bercorak normatif dan cenderung doktriner. Ketika negara kekhalifahan/kesultanan berada pada puncak perkembangannya, para ilmuwan Muslim masa klasik seperti Ibnu Abi Rabi' atau al-Farabi[18] telah memberikan perhatian pada keterkaitan Islam dengan pembentukan negara, walaupun pembahasan

mengenai hal itu sangat sedikit mereka lakukan mengingat keduanya mendapat pengaruh pemikir Yunani seperti Plato dan Aristoteles. Hidup dalam lingkungan politik Khilafah Abbasiyah yang sedang berkembang bagus di bawah kepemimpinan al-Mu'tashim pada abad ke-9 M, Ibnu Abi Rabi' berpendapat bahwa manusia diciptakan Allah dengan kondisi saling membutuhkan dalam memenuhi hajat hidup mereka, baik pangan, sandang, maupun papan. Selain menghasilkan pembagian kerja, interdependensi antarmanusia juga menumbuhkan struktur peng-organisasian masyarakat yang kelak membentuk negara. Dengan kata lain, Ibnu Abi Rabi' melihat fenomena kemunculan negara sebagai mata rantai proses pemenuhan kebutuhan hidup manusia. Ia juga berpendapat bahwa negara kekhalifahan, dengan pemimpin puncak (khalifah) yang memperoleh kekuasaan secara turun-temurun, merupakan bentuk negara yang terbaik. Kecuali uraian tentang asal-usul negara yang hanya sedikit diulas, uraian teoretik tentang hubungan antara Islam dan pembentukan negara kurang mengedepan-kan pendekatan sosiologis.

Sementara itu, al-Farabi, jauh lebih masyhur dari Ibnu Abi Rabi' tetapi hidup di lingkungan Khilafah Abbasiyah yang sedang kacau di masa al-Mu'tamid, mengemukakan teori tentang negara yang tampaknya sangat teoretik dan belum diuji kesahihannya dalam realitas. Hal ini dapat dipahami, mengingat posisi al-Farabi jauh dari lingkaran kekuasaan politik dan lebih banyak bergelut dengan dunia keilmuan. Menurut al-Farabi, ada tiga bentuk masyarakat, yaitu "masyarakat sempurna besar", "masyarakat sempurna sedang", dan "masyarakat sempurna kecil". Model masyarakat yang terakhir ini merupakan kesatuan politik terbaik yang membentuk negara kota. Bentuk negara (kota), menurutnya, terdiri dari beberapa macam lagi: Negara Utama, Negara Bodoh, Negara Rusak, Negara yang Merosot, dan Negara Sesat. Mengenai asal-usul negara, pendapat al-Farabi mirip dengan pendapat Ibnu Abi Rabi'.

Kalangan pemikir Muslim abad pertengahan, seperti al-Mawardi atau Ibnu Khaldun (1332-1406 M), juga mencetuskan teori dalam konteks kekhalifahan. Sebutlah al-Mawardi, misalnya, yang menekan-kan teorinya pada pentingnya kepemimpinan umat (*imâmah*), posisi khalifah sebagai imam, serta kewajiban dan fungsi imam. Sentralitas imam dalam pemerintahan menjadi perhatian utama, bukan pada bagaimana proses pembentukan negara berlangsung dan bagaimana

peran atau sumbangan Islam dalam proses tersebut. Dengan kata lain, dalam mempertautkan Islam dengan pembentukan negara, pendekatan yang digunakan al-Mawardi lebih bersifat normatif dan doktriner, terlalu fokus pada persoalan personalitas pemimpin, serta tidak memperhatikan pendekatan sosiologis.[19]

Sebagaimana al-Mawardi, pendekatan yang dipakai Ibnu Khaldun dalam membangun teori tentang negara juga bersifat normatif dan doktriner. Hal ini terlihat dari pendapatnya tentang *imâmah* dan fungsi imam, yang mirip dengan pendapat al-Mawardi. Meskipun demikian, Ibnu Khaldunlah sarjana Muslim yang mulai memberikan perhatian terhadap pendekatan sosiologis, misalnya tatkala ia berpendapat bahwa solidaritas kesukuan (*'ashabiyyah*) dan kekuatan tentara merupakan pilar penting bagi kekuatan penyangga negara. Dalam konteks ini, Ibnu Khaldun tidak menganalisis mengenai pembentukan negara (kekhalifahan) secara spesifik dan sumbangan Islam di dalamnya, melainkan membuat generalisasi sosiologis yang cenderung bercorak umum dan bercampur baur dengan generalisasi yang bersifat normatif ideologis.[20]

Karya yang jauh lebih relevan dengan buku ini adalah kajian para intelektual Muslim setelah kehancuran negara kekhalifahan dan munculnya negara-bangsa. Namun karya-karya terdahulu—seperti yang ditulis al-Mawardi, atau Ibnu Taimiyah dan Ibnu Khaldun—tetap memiliki relevansi, mengingat karya-karya itu banyak dijadikan rujukan oleh para intelektual generasi berikutnya. Relevansi tersebut semakin nyata ketika para intelektual generasi berikutnya cenderung menggunakan pendekatan normatif dan doktriner, atau katakanlah "ideologis", sebagaimana para pendahulunya. Karya para intelektual generasi baru belum mampu lagi mengembangkan pendekatan sosiologis sebagaimana telah dirintis Ibnu Khaldun. Demikianlah, misalnya, gagasan kenegaraan Abul A'la al-Maududi (1903-1979), tokoh utama Jamaat-e-Islami, yang juga merujuk kepada karya terdahulu dengan tetap menggunakan pendekatan normatif-ideologis. Pandangan al-Maududi tentang negara bertolak dari konsep *al-Ilâh* dan *al-Rabb*, yang dimaknai sebagai penyerahan semua hak pembuatan undang-undang kepada Allah. Ia menolak konsep demokrasi, karena demokrasi mengandung arti: rakyat memiliki kedaulatan membuat undang-undang. Sebagai padanannya, ia mengajukan konsep *theo-demokrasi*, yakni pemberian wewenang kepada rakyat untuk

membentuk dewan eksekutif yang dibatasi oleh undang-undang Tuhan. Al-Maududi juga masih menggunakan terminologi *khilafah* untuk merujuk kepada kepemimpinan dalam pemerintahan menurut Islam.[21]

Pola studi seperti dilakukan al-Maududi seolah-olah menjadi tren bagi para intelektual Muslim, di mana pendekatan sosiologis kurang memperoleh tempat. Fakta-fakta sejarah dinukil dan diinterpretasikan dengan tetap menggunakan pendekatan normatif. Untuk menyebut contoh, lihatlah tulisan Abdul Qadim Zallum tentang sistem pemerintahan Islam yang merupakan penyempurnaan karya tokoh Hizbut Tahrir, Taqiyyuddin al-Nabhani (1909-1977), atau tulisan tokoh Partai Masyumi, Zainal Abidin Ahmad (1911-1983), tentang Negara Islam. Tulisan-tulisan ini belum memberi tempat bagi interpretasi sosiologis terhadap peran Islam dalam pembentukan negara.[22]

Studi yang lebih sosiologis tentang kaitan Islam dan pembentukan negara dilakukan oleh Khalil Abdul Karim. Dalam pemahamannya, kehadiran Islam sangat terkait dengan proses pembentukan "Negara Quraisy" di Yatsrib (Madinah), yang mengukuhkan hegemoni suku itu atas seluruh suku Arab di Arabia Tengah. Negara Madinah bentukan Muhammad bin Abdullah bukanlah prototipe Negara Islam, melainkan peneguhan kekuasaan dan Negara Quraisy. Dalam konteks ini, kehadiran Islam tampaknya tidak ditempatkan sebagai persoalan kebenaran dalam beragama, melainkan terkait dengan legitimasi atas kekuasaan yang telah lama dimiliki kaum Quraisy.[23] Meskipun studi ini telah sangat maju dalam menggunakan pendekatan sosiologis, penulisnya gagal mengidentifikasi sumbangan Islam bagi proses pembentukan negara di Madinah, melebihi kapasitasnya sebagai landasan legitimasi bagi kelanggengan kekuasaan Quraisy. Memosisikan Islam seperti itu akan mendistorsi makna penting Islam bagi mereka yang secara tulus dan sungguh-sungguh menerima agama ini sebagai pegangan hidup, serta bagi perubahan kehidupan yang dialami masyarakat Arab secara luas kala itu.

Meskipun pisau analisis yang digunakan dalam buku ini bercorak sosiologis sebagaimana dilakukan Khalil Abdul Karim, perlakuan terhadap posisi Islam berbeda dari perlakuan yang diterapkan oleh Abdul Karim terhadap posisi agama ini. Karim menempatkan Islam dalam posisi legitimator terhadap "Negara Quraisy", sedangkan analisis dalam buku ini menempatkan Islam sebagai kontributor penting bagi proses-proses panjang pembentukan negara yang pada awalnya

berpusat di Madinah dan kemudian pindah ke kota lain. Oleh karena alasan itulah, Islam tidak ditempatkan pada posisi pinggiran, melainkan posisi sentral dan menentukan, tetapi tetap berbeda dari karya-karya yang menggunakan pendekatan normatif-ideologis dalam memahami fenomena *Negara Madinah*. Jadi, dengan menempatkan kontribusi Islam dalam proses pembentukan negara secara proporsional melalui pendekatan sosiologis, kajian ini diharapkan dapat mengeliminir distorsi sebagaimana ditemukan dalam karya-karya yang menggunakan pendekatan normatif-ideologis maupun pendekatan sosiologis model Khalil Abdul Karim.

4 Pendekatan Metodologis

Harus diakui, terdapat kerumitan metodologis tertentu dalam rangka menyusun formulasi yang mampu mengisi kekosongan teoretik mengenai hubungan antara Islam dengan pembentukan negara, dengan tetap menjaga diri dari kemungkinan munculnya distorsi sebagaimana dialami studi-studi terdahulu. Kerumitan pertama terkait lingkup wilayah pembahasan buku ini, yang merupakan bagian sejarah masa lalu dan terbatas pada proses-proses politik dan kekuasaan kaum Muslimin pada periode Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin (*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*). Pembatasan periode semacam ini mungkin juga mengandung risiko distorsi, namun penting dilakukan karena beberapa alasan.

Pertama, kedudukan Madinah sebagai pusat kekuasaan politik kaum Muslim berlangsung pada periode ini hingga pada masa Ali bin Abi Thalib memindahkan kedudukan politiknya ke kota Kufah pada 36 H terutama sebagai upaya meredam pengaruh politik Muawiyah, gubernur Syria yang menjadi pendukung utama Utsman bin Affan yang posisinya digantikan Ali. Kedua, periode ini merupakan periode krusial yang menyediakan rujukan paling sahih bagi mereka yang memegang teguh formulasi Negara Islam dengan pendekatan ideologis. Ketiga, proses-proses politik dan kekuasaan pada periode ini di Madinah memperlihatkan corak yang berbeda dari proses-proses politik dan kekuasaan yang lazim terjadi pada masa itu di tempat lain yang cenderung monarkis dengan kekuasaan mutlak. Keempat, corak proses politik dan kekuasaan kaum Muslim sesudah periode Madinah bergerak ke arah yang sama seperti lazim terjadi di tempat lain di masa

itu, yakni monarki dengan kekuasaan mutlak. Pergerakan proses politik ke arah monarki sangat mungkin menimbulkan persepsi seolah-olah proses tersebut terpisah dan sudah seharusnya dibedakan dari proses politik sebelumnya.

Selain pembatasan periode yang distudi, kerumitan lain terletak pada penggunaan beberapa pendekatan metodologis yang berbeda tetapi dengan satu target yang sinergik. Pendekatan historis dipinjam untuk diterapkan dalam memahami dan menafsirkan gejala-gejala sejarah masa lalu. Sedangkan pendekatan antropologis digunakan untuk memahami tahap-tahap pembentukan negara. Namun, karena kedua pendekatan ini pada umumnya cenderung bersifat statis, dalam arti tidak menyediakan perangkat teoritis yang memungkinkan pemahaman yang berkesinambungan, kajian ini juga memakai pendekatan lain, yaitu pendekatan sosiologi prosesual atau *figurational sociology* yang diperkenalkan oleh sosiolog Norbert Elias.

Guna memenuhi tujuan menjelaskan seluruh wilayah pembahasan yang dicakup buku ini, ada tiga kata kunci yang digunakan sebagai kerangka teori, yaitu Islam, negara, dan pembentukan negara.

a. Islam

Al-Maududi mengartikan Islam sebagai ketundukan dan kepatuhan manusia pada perintah dan larangan Allah. Perintah dan larangan itu merupakan pedoman hidup manusia yang sesuai dengan fitrahnya.[24] Pemahaman seperti ini sejalan dengan pendapat al-Jurjani, sebagaimana dikutip Muhammad Imarah, yang mengartikan Islam sebagai "…ketundukan dan kepatuhan kepada Allah Swt sesuai dengan ajaran-ajaran dan hukum-hukum yang datang dari Allah dan diwartakan oleh Rasulullah saw". [25] Sesuai dengan pengertian ini, Imarah memandang Islam sebagai agama sekaligus negara, dan karena Rasulullah saw adalah pembawa ajaran Islam, beliau pun juga merupakan pendiri negara Islam (*al-Dawlah al-Islâmiyyah*).

Mengingat ajaran Islam terbentuk dalam proses sepanjang hayat Rasulullah saw, maka konsep "Islam" dalam tulisan ini pada batas tertentu tetap mempertimbangkan makna normatif Islam sebagaimana ditunjukkan oleh kedua pengertian di atas, sekaligus mempersoalkan secara kritis interpretasi turunannya dalam konteks politik seperti dikemukakan Imarah. Oleh sebab itu, penggunaan konsep "Islam"

dalam tulisan ini hanya merujuk pada norma atau aturan yang bersumber dari ajaran Islam yang telah memperoleh pijakan empiriknya, khususnya di tengah masyarakat Arab di Madinah pada masa Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin. Dengan demikian, manakala tulisan ini menggunakan istilah "peran Islam" atau "sumbangan Islam", maka terma itu lebih diartikan sebagai perwujudan ajaran yang secara nyata bekerja dan memengaruhi proses pembentukan negara. Dalam konteks ini, kutipan ayat al-Qur'an atau Hadis akan dilakukan sejauh fakta sosiologis memperlihatkan bahwa ajaran yang terkandung di dalam ayat atau hadis itu bekerja dan memengaruhi kelangsungan proses.

Demikianlah misalnya, ajaran Islam tentang kewarisan yang memberi hak kepada perempuan untuk menerima harta warisan orangtuanya. Hal ini akan diulas mengingat ajaran tentang kewarisan ini memberikan andil dalam mengubah pengorganisasian sosial dan kepemilikan. Demikian pula bagian ajaran Islam yang menyangkut perubahan akhlak seseorang, atau terkait dengan perubahan atau kesinambungan adat istiadat yang dipraktikkan oleh sekelompok orang atau sesuatu komunitas, akan memperoleh porsi pembahasan. Sebaliknya, ajaran Islam tentang tatacara shalat atau ibadah lain tidak akan dibahas sepanjang tidak memberikan pengaruh pada kelangsungan proses pembentukan negara.

b. Negara

Konsep "negara" dalam tulisan ini merujuk pada konsep "state" sebagaimana digunakan Weber[26] dan diartikan sebagai sebentuk entitas yang abstrak berupa institusi yang memiliki aparat tersendiri, memiliki otoritas membuat aturan secara terpusat pada suatu wilayah tertentu, memiliki perbedaan hierarkis di antara individu dalam hal akses kepada kekuasaan dan sumber-sumber yang dikukuhkan melalui pemaksaan yang terlembagakan baik dalam bentuk perpajakan maupun kekuatan militer, serta biasanya diikuti dengan melemahnya struktur kesukuan.

Bagi sebagian orang, boleh jadi penggunaan konsep ini untuk maksud memahami fenomena kehidupan politik Semenanjung Arabia bagian tengah pada abad ke-7 M dirasakan kurang adil. Namun konsep negara secara genealogis[27] memang telah berkembang pemaknaannya

dari masa ke masa. Pada masa pra-modern di abad ke-14 misalnya, "negara" dimaknai sebagai "status penguasa" yang dibedakan dari objek yang dikuasainya. Baru ketika memasuki masa modern di abad ke-17, negara dimaknai sebagai sesuatu yang terpisah baik dari kekuasaan penguasa maupun dari objek yang dikuasai. Negara sebagaimana dikonseptualisasikan Weber, sejatinya adalah fenomena modern.

Bagaimanapun, penggunaan konsep ini akan dilakukan secara hati-hati, mengingat dalam pembentukan negara (*state formation*) bisa jadi salah satu dari karakteristik tersebut tidak terpenuhi. Karena itu, "negara" di sini tidak diartikan secara statis dalam batas-batas karakteristik tadi, melainkan dipandang sebagai sesuatu yang dinamis. Konsep tersebut mungkin juga dipahami sesuai konteksnya, baik dari sudut fungsi maupun institusinya dan boleh jadi akan dipertautkan dengan konsep lain, seperti "evolusi politik" (*political evolution*) yang yang dalam hal ini diartikan sebagai proses di mana masyarakat mengalami perubahan dalam strukturnya sepanjang waktu yang umumnya mengarah pada kompleksitas yang lebih besar.[28]

Dalam konteks evolusi politik yang berjangka panjang, pembentukan negara merupakan suatu fase perkembangan yang mengarah pada pembentukan peradaban (*civilization*) melalui apa yang dilukiskan Norbert Elias sebagai *"civilizing process"*.[29] Dalam konsep *"civilizing"* terkandung arti bahwa peradaban tidak pernah menemukan bentuknya yang sempurna, sekaligus tidak memiliki awal yang tegas. Standar tentang "perilaku beradab" hanya dapat dijamin dalam suatu kondisi atau keadaan tertentu, seperti disiplin diri (*self discipline*) yang dilakukan secara konsisten oleh individu; pemeliharaan standar kehidupan masyarakat oleh negara; ketersediaan barang dan jasa; serta adanya ketertiban dan kedamaian sosial. Dengan kata lain, pembentukan dan kehadiran negara merupakan kondisi yang diperlukan dalam sejarah manusia menuju pembentukan peradaban. Proses pembentukan peradaban ini berbeda dari satu komunitas manusia ke komunitas lainnya, baik dalam bentuk, lingkup maupun skalanya.

c. Pembentukan Negara

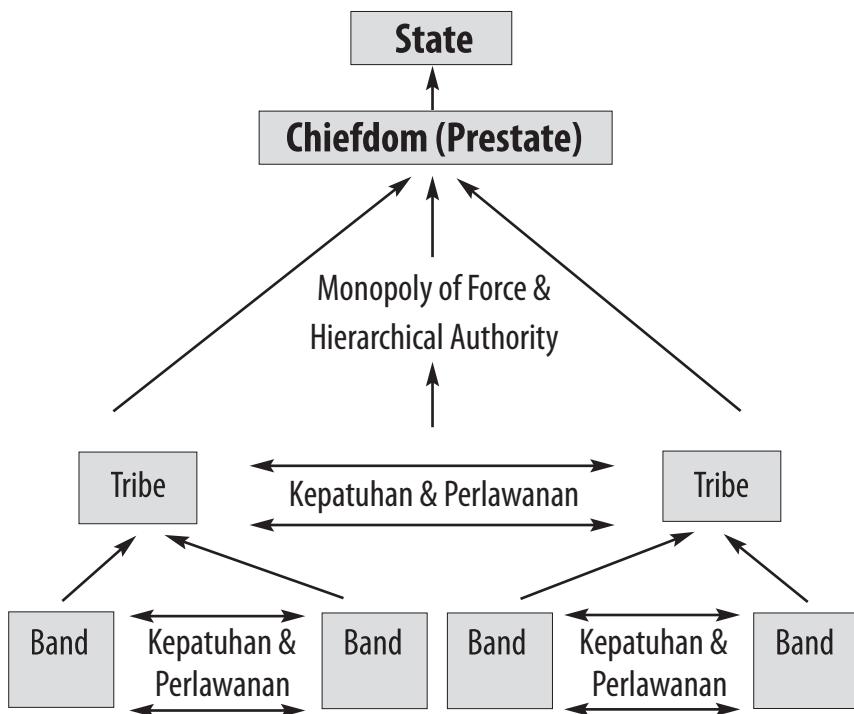
Konsep teoretik ihwal "pembentukan negara" memerlukan penjelasan panjang. Meskipun pembentukan negara merupakan salah satu pencapaian sejarah manusia yang demikian jauh, menurut Carneiro[30]

hingga dewasa ini tak ada satu pun teori yang dapat memberikan penjelasan secara memuaskan tentang bagaimana suatu negara muncul. Para penulis klasik, seperti Aristoteles, bahkan tidak begitu akrab dengan bentuk-bentuk organisasi politik, sehingga cenderung berpendapat bahwa negara terbentuk secara alamiah dan karena itu tidak memerlukan penjelasan. Teori-teori tentang asal-mula negara mulai muncul ketika orang-orang Eropa menyadari bahwa banyak manusia di dunia hidup tidak dalam suatu organisasi politik yang bernama *negara* melainkan hanya dalam lingkungan perkampungan, kesukuan, atau pengorganisasian politik berkategori *"chiefdom"*. Dengan begitu, "negara" bukanlah gejala yang muncul secara alamiah, melainkan sesuatu yang memerlukan penjelasan.

Para teoritisi tentang pembentukan negara secara umum terbagi ke dalam dua mazhab: *pertama*, teori-teori yang menekankan pada konflik sosial dan peran koersif negara dalam melegitimasikan dirinya; dan *kedua*, teori-teori yang menekankan pada integrasi atau kontrak sosial dan kemampuan negara untuk mengintegrasikan dan sekaligus mendistribusikan berbagai kepentingan. Mazhab pertama dianut para teoritisi berlatar Marxis atau materialis, sementara mazhab kedua dianut para teoritisi yang cenderung fungsionalis. Keduanya mengembangkan berbagai model (teoritis) pembentukan negara dengan mengadopsi pendekatan lain, terutama pendekatan evolusi sosial serta pendekatan linier dan sistemik.[31] Guna memenuhi kebutuhan studi ini, dua model akan diulas pada bagian ini, yaitu model yang mewakili teori integrasi sosial dan model yang mewakili teori konflik sosial dengan pendekatan linier: (1) Model Perang (Akibat) Keterbatasan (*Circumscription-Warfare Model*), yang digunakan oleh Robert L. Carneiro dan (2) Model Kepemimpinan Terlembagakan (*Institutionalized Leadership Model*) dari Elman R. Service; dan (3) Model Pengulangan (*Iteration Model*) yang digunakan oleh Chase-Dunn dan Hall.

Menurut Carneiro, perang merupakan mekanisme utama yang menggerakkan proses pembentukan negara. Tetapi, perang sangat bergantung setidaknya pada tiga kondisi sosio-ekologis. *Pertama*, sempitnya lahan pertanian yang terkungkung dalam suatu lingkup geografis (dibatasi gunung, laut atau padang pasir) mendorong timbulnya peperangan untuk menguasai sumber-sumber pertanian. Maka, perkampungan subur diserang dan direbut oleh tetangganya

yang lebih kuat dan dominan. Pahlawan perang pun muncul menguasai pusat perpolitikan, menegakkan hukum, mengumpulkan pajak, dan seterusnya. Kondisi ini disebut "*environmental circumscription*". *Kedua*, pemusatan sumber-sumber (*resource concentration*), yaitu kondisi di mana lahan subur yang dapat digarap sepanjang tahun menumpuk di suatu wilayah, seperti bibir sungai. Hal ini mendorong peperangan, terutama dilakukan oleh kelompok yang berada di tanah yang kurang subur. Ketika persediaan makanan mereka menipis sementara tanah tidak bisa digarap lagi, terjadilah peperangan yang memperebutkan pusat sumber-sumber. Dari sinilah muncul kekuasaan politik yang mempersatukan, dan melalui proses penaklukan politik terbentuklah negara. *Ketiga*, tekanan jumlah penduduk dan "keterbatasan sosial" (*social circumscription*) di pusat-pusat permukiman mendorong penguasaan wilayah-wilayah tetangga yang lebih jarang penduduknya. Dengan begitu, kekuasaan politik pusat pun melebar dan membesar.

Elman R. Service meletakkan pembentukan negara pada proses institusionalisasi kepemimpinan pusat. Kepemimpinan merujuk pada kemampuan relatif seseorang atau suatu kelompok untuk memerintahkan kepatuhan atau menundukkan perlawanan. Agar suatu komunitas/ kelompok menjadi sebuah negara, organisasi politiknya harus berkembang sedemikian rupa sehingga kekuasaan kepemimpinannya tidak hanya didasarkan pada otoritas berbasis hubungan hierarkis tetapi juga atas dasar sistem hukum yang mengesahkan monopoli kekuatan fisik (*monopoly of force*). Proses institusionalisasi ini berkembang dari kepemimpinan masyarakat egaliter (*band* atau *tribe*) yang tidak mengenal hierarki, kecuali pemimpin puncak, menuju ke bentuk *chiefdom* yang telah mengenal hierarki kepemimpinan yang fungsional bagi pembagian kerja, barang, dan jasa. Bentuk negara tercapai ketika diferensiasi kerja semakin banyak, semakin jelas dan terikat secara teritorial, serta ketika kekuatan fisik hanya dimonopoli oleh negara, baik untuk keperluan internal (seperti sistem peradilan) maupun eksternal (tentara permanen). Halliday[32] menyebut proses ini sebagai pembentukan "*primary state*" (negara awal), dengan skema berikut:

Di antara penulis klasik kaum Muslim, mungkin hanya Ibnu Khaldun yang sedikit memberikan penjelasan secara garis besar bagaimana sebuah negara (*al-dawlah*) terbentuk. Ibnu Khaldun[33] berpandangan bahwa landasan utama pembentukan sebuah negara adalah "'*ashabiyyah*" atau tribalisme, yaitu hubungan pertalian darah dalam suku atau sub-suku, atau yang bermakna sejenis itu seperti sahabat yang memperoleh perlindungan atau orang-orang yang terikat perjanjian. Tujuan akhir tribalisme tiada lain adalah superioritas kekuasaan (*al-taghallub al-mulkî*). Karena tabiatnya seperti itu, ketika tribalisme telah kuat pada suatu batas suku atau sub-suku tertentu, ia cenderung menggunakan superioritas kekuasaan tersebut terhadap wilayah '*ashabiyyah* lainnya, dan demikian seterusnya, hingga otoritasnya mencapai derajat sebuah negara *(al-dawlah)*. Khusus mengenai orang Arab, Ibnu Khaldun berpendapat, '*ashabiyyah* mereka tak akan mampu sampai pada derajat seperti itu kecuali dengan simbol agama. Ketika

kekuasaan sebuah negara sudah mapan, barulah kekuatan *'ashabiyyah* dapat ditransformasikan menjadi kekuatan militer (tentara), sehingga negara dapat mengandalkannya dan sekaligus meninggalkan *'ashabiyyah*. Pada tahap seperti itu, selain oleh tentara, kekuasaan juga ditopang oleh harta dan pajak sebagai penyangga kehidupan tentara dan kebutuhan mereka. Ibnu Khaldun juga mengupas persoalan peradaban (*'umrân*) yang terkait dengan organisasi sosial (*al-ijtimâ' al-basyarî*) dan yang terkait pula dengan suatu kepemimpinan yang membuat aturan berlandaskan agama maupun pikiran rasional. Namun demikian, tidak begitu jelas apa saja batas-batas peradaban itu (misalnya organisasi masyarakat yang sederhana atau yang kompleks) bagi Ibnu Khaldun dan apa saja keterkaitan antara peradaban dengan pembentukan negara. Sama tidak jelasnya adalah pandangan Ibnu Khaldun tentang konseptualisasi negara itu sendiri, seolah-olah apa yang disebut *dawlah* atau *imârah* adalah sesuatu yang *given* dan tidak lagi memerlukan penjelasan.

Menurut Ibnu Khaldun, seperti manusia, setiap negara memiliki umur tertentu. Suatu negara, yang awalnya berkembang besar dan kuat, bisa menurun dan mengalami pemekaran melalui dua cara. *Pertama*, para gubernur, yang berkuasa di daerah nan jauh dari kontrol dan pengaruh pusat, meneguhkan kekuasaan mereka secara bertahap hingga menjadi negara sendiri. Mereka mewarisi kekuasaan itu berkat posisi mereka sebagai anak-anak atau orang kepercayaan dari pemimpin negara. Cara ini bersifat damai, karena di antara mereka tidak ada yang berusaha mencaplok negara-negara pecahan itu. Cara kedua adalah melalui pemberontakan massal dalam negeri yang disokong oleh bangsa atau suku-suku tetangga, atau pemberontakan dalam negeri oleh suku yang memiliki *'ashabiyyah* dan piranti kekerasan (*syawkah*) yang kuat.

Pada teori-teori yang bersifat koersif maupun voluntaristik (kontrak sosial), pengaruh agama terhadap pembentukan negara tidak tampak. Sedangkan pada tulisan Ibnu Khaldun, pengaruh itu tampak tetapi tidak ditempatkan pada bangunan teoretik yang utuh. Sebab itu, diperlukan bangunan teoretik alternatif yang memungkinkan pemahaman lebih komprehensif mengenai sumbangan Islam dalam pembentukan negara. Kerangka teoretik yang akan digunakan untuk tujuan ini adalah model yang disebut "*civilizing process*" dalam Sosiologi Figurasional yang dikembangkan oleh Norbert Elias. Model ini pada

dasarnya mengandung unsur evolusioner tetapi tidak selalu bermakna linier, tidak juga selalu sistemik. Model ini menyediakan peluang menempatkan pengaruh perang dan damai dalam proses pembentukan negara. Walaupun model teoretik ini tidak secara eksplisit mengaitkan persoalan agama dengan pembentukan negara, model tersebut berpeluang menjelaskan motif-motif keagamaan dalam pembentukan negara. Kekurangan yang terdapat dalam model yang dikembangkan Elias akan diatasi dengan menggunakan bagian-bagian tertentu dari model-model yang telah diulas sebelumnya.

Menurut Elias,[34] pembentukan negara harus dipahami dalam konteks perjalanan suatu masyarakat menempuh *proses berperadaban* (*civilizing process*). Pemahaman ini bertolak dari gagasan bahwa perubahan dan perkembangan struktur masyarakat berhubungan erat dengan perubahan *habitus* (karakter sosial dan individual) manusianya. Ketika struktur suatu masyarakat berubah ke arah yang lebih kompleks, maka kebiasaan, laku *lampah*, maupun budaya masyarakat tersebut dan tiap-tiap anggotanya juga turut berubah menuju arah yang wujudnya dapat disaksikan di antara kaum elite dan secara bertahap di tengah masyarakat luas.

Demikianlah misalnya, kedamaian internal suatu wilayah mendorong perdagangan yang memudahkan pertumbuhan kota-kota; menciptakan pembagian kerja (*division of labor*); memungkinkan penarikan pajak dan penggunaan uang sebagai alat tukar, mendukung pertumbuhan organisasi administrasi, aparatur birokrasi dan militer, serta merangsang pertumbuhan penduduk yang pada gilirannya mendorong kedamaian internal pada wilayah yang lebih luas sehingga menjadi proses kumulatif yang secara saling melengkapi dialami oleh orang-orang di wilayah itu. Dalam proses kumulatif yang tali-temali itulah pembentukan negara berlangsung, sekaligus menyerap individu-individu ke dalam jejaring interdependensi yang semakin lama semakin meningkat kompleksitasnya.

Selanjutnya, bersamaan dengan perubahan struktural seperti dijelaskan di muka, standar-standar kebiasaan penguasaan diri (*self constraint*), yang melekat pada tiap-tiap individu anggota masyarakat, secara gradual terus meningkat pula dan akhirnya memberi sumbangan bagi pembentukan suatu pengaturan eksternal yang lebih efektif dan dapat diperkirakan. Pengaturan-pengaturan yang bersifat eksternal (*external constraints*) ini dapat terbentuk dengan mudah karena

ditransformasikan menjadi pengaturan ke dalam diri setiap individu (*internal/self constraints*).

Proses pembentukan negara seperti diuraikan di atas merupakan bentuk konkret dari tendensi kekuatan-kekuatan *sentripetal* yang mengarah pada penguatan pemerintah pusat. Namun demikian, proses pembentukan negara juga sering kali menjumpai tendensi *sentrifugal*, yakni ketika para pemegang kekuasaan di level lebih rendah—seperti para pangeran (*prince/lord*), gubernur dan komandan perang (*warrior/knight*), atau bahkan kaum borjuasi (*burghers*)—saling berkompetisi menggerogoti kekuasaan pusat dan bila mungkin melepaskan diri dari pengaruh pusat di daerah kekuasaan mereka atau di daerah yang berada di wilayah pengaruhnya.[35] Apabila hal yang terakhir ini berlangsung, maka tendensi *sentripetal* kembali bekerja sebagai bagian dari proses pembentukan negara-negara baru.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa Elias tidak menganalisis proses pembentukan negara terpisah dari proses-proses lainnya di tengah masyarakat. Dan karena itu, penting untuk dijelaskan terlebih dahulu sejumlah konsep yang digunakan Elias dalam kerangka pendekatan "sosiologi figurasional" (*figurational sociology*), atau "sosiologi prosesual" (*processual sociology*). Ada lima prinsip konseptual yang saling berhubungan dalam kerangka sosiologi figurasional ini.[36]

Pertama, walaupun anggota masyarakat terdiri dari manusia yang saling terlibat dalam tindakan yang disengaja, keluaran (*out-come*) dari kombinasi tindakan-tindakan itu cenderung di luar rencana dan kesengajaan. Apa yang disebut dengan "masyarakat" mencakup keterjalinan yang terbangun dari berbagai tindakan yang berbeda-beda dari sekian banyak manusia (*human agent*), yang membawa tujuan masing-masing dan menghasilkan bentuk-bentuk sosial seperti "kekristenan", "kapitalisme", "modernitas" dan bentuk-bentuk budaya atau identitas kelompok lainnya.

Kedua, individu-individu manusia hanya dapat dipahami dalam interdependensi mereka satu dengan lainnya sebagai bagian dari jejaring hubungan sosial (*networks of social relations*) yang biasa disebut Elias dengan "*figuration*". Dengan kata lain, apa yang disebut dengan "masyarakat", atau bahkan "negara", sesungguhnya adalah bentuk sosial sebagai perwujudan "*figuration*", dan interdependensi antar-manusia tersebut senantiasa dibangun di sekitar dinamika kerja kekuasaan

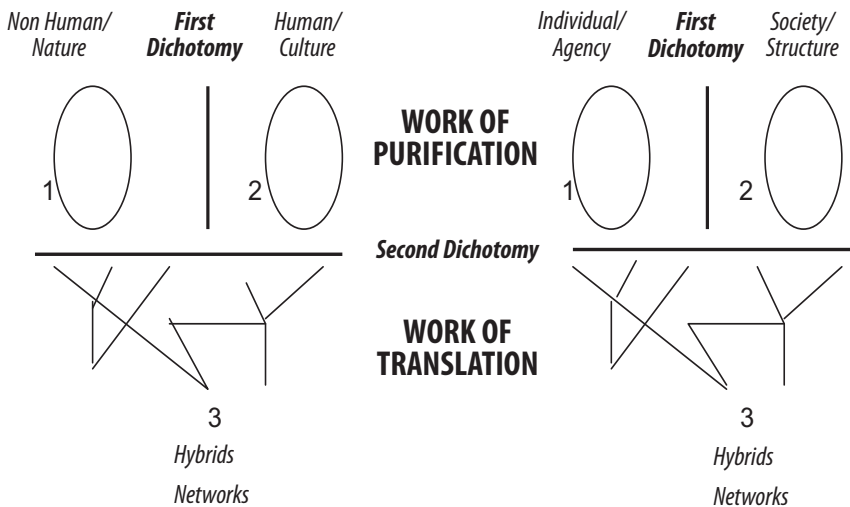
(*power*). Di sini, individu tidak dipandang sebagai identitas yang otonom, melainkan individu hanya ada di dalam dan melalui hubungan dengan individu lain, mengembangkan *habitus* yang terbangun secara sosial (*socially constructed*). *Habitus* sendiri adalah struktur kepribadian bersifat psikis yang membentuk landasan kolektif bagi perilaku individu manusia.

Ketiga, kehidupan sosial manusia harus dipahami dalam arti hubungan-hubungan (*relations*) daripada dipahami dalam arti "keadaan" (*states*) atau "sesuatu" (*things*). Sebagai contoh, Elias tidak menjelaskan kekuasaan sebagai "sesuatu" yang diperoleh individu atau kelompok, melainkan lebih condong menjelaskannya sebagai "relasi kekuasaan" dengan segala perubahan keseimbangan atau rasio kekuasaan yang selalu berubah di antara individu atau unit sosial.

Keempat, masyarakat manusia hanya dapat dipahami mencakup proses-proses perkembangan dan perubahan jangka panjang daripada dipahami sebagai keadaan atau kondisi yang melampaui waktu (*timeless*). Dalam konteks masyarakat, Elias lebih condong menggunakan peristilahan dalam karakternya yang prosesual: seperti ketika berbicara tentang *rationality* atau *market*, ia lebih condong menggunakan istilah *rationalization* atau *marketization*.

Kelima, pemikiran sosiologis selalu bergerak di antara posisi keterlibatan sosial dan emosional (*social/emotional involvement*) dengan posisi ambil jarak (*detachment*) dalam topik studi tertentu. Kelima prinsip tersebut mungkin bukanlah hal yang secara khusus dimiliki Elias. Namun, hal baru yang dia kembangkan ialah sintesis di antara kelima prinsip tersebut dalam memahami dan menggunakan teori sosial.

Sintesis sebagaimana dilakukan Elias tentu sulit digambarkan dalam skema sederhana seperti terdapat pada model lain. Namun, guna memahami sintesis seperti itu, skema yang digunakan Latour mungkin membantu. Menurut Latour, pada tataran praktis, kita sebenarnya telah mencampurbaurkan politik, budaya, ilmu pengetahuan, manusia, benda, agama, ekonomi, dan sebagainya. Meskipun demikian, kita tetap mengonseptualisasi semua itu sebagai entitas yang berbeda-beda. Secara khusus, misalnya, kita membedakan sains dan ilmu pengetahuan alam dari politik, masyarakat, dan dunia kehidupan manusia. Praktik yang pertama disebut Latour dengan "kerja translasi" atau "mediasi", suatu kreasi menyampur dan membuat jaringan serta kolektivitas. Sedangkan praktik kedua disebut dengan "kerja purifikasi", yakni membangun

dan memelihara dikotomi antara manusia dan kebudayaannya dengan nonmanusia dan alam. Kedua praktik itu saling bergantung: tanpa kerja translasi dan hibridifikasi, kerja purifikasi tak akan bermakna. Sebaliknya tanpa purifikasi, kerja translasi akan lamban atau bahkan tidak berjalan sama sekali. Latour menggambarkan skemanya dalam gambar berikut:

Secara diagramatis, relasi kerja translasi dan kerja purifikasi dalam konteks dualisme antara alam dengan masyarakat/manusia dan hibridifikasinya tampak pada gambar kiri. Sedangkan gambar kanan merupakan penerapan bagi berbagai dualisme yang dikenal dalam sosiologi, seperti antara individual/*agency* dengan masyarakat/*structure*.[37] Dalam konteks sosiologi prosesual, hibridifikasi dapat berupa *figuration*, *habitus* atau bentuk-bentuk *hybrids*/*networks* lainnya.

Teori "*civilizing process*" mengandung makna bahwa dalam proses berperadaban, yang terjadi tidak selalu *civilizing* melainkan bisa pula sebaliknya, yaitu *decivilizing*, atau bisa pula dua hal itu silih berganti dalam perkembangan suatu masyarakat. Dalam memahami perkembangan tersebut, perlu penelusuran mendalam melalui keterkaitan dua poros jaringan, yaitu keterkaitan antara *sosiogenesis* (*sociogenetic*) dengan *psikogenesis* (*psychogenetic*).[38] Poros pertama menjelaskan perkembangan jaringan struktur sosial, termasuk di dalamnya pembagian fungsi-fungsi sosial dan pembentukan Negara. Sementara poros kedua menjelaskan "rute berperadaban" tingkah laku dan

perubahan *habitus* (struktur kepribadian individu).

Menurut pandangan Elias, dalam hal proses pembentukan negara, jaringan struktur sosial yang tumbuh dan berkembang ditandai secara kuat oleh lahirnya mekanisme monopoli kekerasan (*monopoly of violence*) dan monopoli perpajakan (*monopoly of taxation*). Pandangan ini harus dipahami sebagai salah satu wujud pengaruh pemikiran Max Weber tentang negara yang didefinisikan dengan "organisasi yang berhasil mengelola pengakuan (*claim*) superioritas kekuasaan terhadap wilayah teritorial tertentu melalui perintah penggunaan kekerasan yang sah dan monopolistik". Hanya saja, Elias lebih memusatkan perhatian pada *proses* di mana monopoli alat-alat kekerasan (dan perpajakan) dibangun dan dikembangkan.

Arti kata "*civilization*" sendiri, sebagaimana digunakan Elias, bersumber dari pemahaman khas Jerman terhadap kata itu, yang berbeda dengan pemahaman Prancis, Inggris, dan bangsa Eropa lainnya. Dalam tradisi Prancis atau Inggris, *civilization* merujuk pada fakta-fakta pencapaian (*accomplishment*) politik, ekonomi, teknologi, sosial, moral dan keagamaan yang dalam padanan Jermannya lebih diwakili oleh kata *kultiviert* (*cultivated*). Sedangkan kata *zivilisation* dalam bahasa Jerman dimaknai sebagai "kesopanan dan keadaban sosial" yang tampak di permukaan, ditampilkan dan dimiliki seseorang atau kelompok orang tanpa harus disertai *accomplishment* seperti apabila orang ingin menguasai teknologi.[39] Namun, untuk keperluan studi ini, perbedaan pemahaman di atas tidak selalu bisa secara *rigid* diterapkan dalam memahami proses pembentukan negara dan sumbangan Islam di dalamnya. Perbedaan kedua arti kata di atas penting dikemukakan untuk memungkinkan fleksibilitas rujukan teoritis, sepanjang masih sejalan dengan prinsip-prinsip sosiologi figurasional.

5 Struktur Buku

Struktur penulisan buku ini dibuat dengan memperhatikan keterkaitan organik di antara bagian-bagiannya. Beberapa bagian yang telah diuraikan secara sekilas pada bab Pendahuluan mungkin ditemukan lagi pembahasannya secara lebih mendalam pada bab lain sebagai penguatan atas argumen-argumen yang disampaikan sebelumnya.

Selanjutnya, bab kedua menguraikan teori-teori tentang pembentukan negara, baik yang mengandung perspektif statis jangka

pendek maupun perspektif dinamis jangka panjang. Bab ini menyediakan landasan teoritis bagi analisis tentang kecenderungan disproporsionalitas penempatan agama dalam konteks pembentukan negara sebagaimana diuraikan pada bab berikutnya.

Bab ketiga berisi pemetaan pemikiran teoretik para sarjana Muslim tentang Negara Islam. Pemetaan ini penting dilakukan pada bab ini guna memahami pergulatan pemikiran yang menjadi titik pangkal munculnya gagasan studi dan betapa penting studi ini dilakukan. Melalui pemetaan ini, sejumlah pemikiran teoritis tentang Negara Islam dikenali secara relatif mendalam guna menemukan dan menunjukkan akar-akar disproporsionalitas pada pemikiran-pemikiran teoritis tersebut, sekaligus memperoleh pijakan analitik bagi pembahasan selanjutnya.

Teori-teori pembentukan negara yang mengandung perspektif dinamis jangka panjang, sebagaimana dijelaskan pada bab kedua, kemudian dijadikan acuan guna menunjukkan cara pandang dan pemahaman yang lebih proporsional mengenai posisi dan sumbangan Islam dalam proses pembentukan negara di masa Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin. Untuk maksud ini, uraian pada bab keempat fokus pada fakta-fakta empiris-historis mengenai kehidupan masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam, baik dari segi bahasa, agama, adat-istiadat, ilmu dan seni, maupun kehidupan sosial ekonomi mereka. Pemaparan tentang fakta-fakta empiris-historis ini dilanjutkan pada bab kelima dengan mengupas proses pembentukan negara dan tahapan yang telah dicapai oleh proses tersebut di masa Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin. Guna mengenali tahapan secara spesifik, digunakan pendekatan antropologis yang teorinya disinggung secara singkat pada bab Pendahuluan dan secara panjang lebar pada bab kedua.

Penafsiran lebih proporsional atas fakta-fakta empiris-historis, yang terkandung pada bab keempat dan kelima, dipaparkan pada bab keenam dengan fokus pada sumbangan Islam yang proporsional bagi proses bernegara masyarakat Arab. Dan berikutnya sebagai penutup, bab ketujuh memuat empat bagian. Bagian pertama berisi garis-garis besar perubahan yang dialami masyarakat Arab setelah kedatangan Islam. Bagian kedua berisi diskusi tentang implikasi teoretik dari keterkaitan Islam dengan pembentukan negara yang perlu pemikiran lebih mendalam dari kaum Muslimin Bagian ketiga memuat agenda teorisasi di masa depan, sedangkan bagian terakhir adalah kesimpulan

umum yang diharapkan menjadi landasan tindak lanjut pengembangan pemikiran yang berkelanjutan.

Catatan:

1 Pembedaan sederhana ini digunakan untuk keperluan praktis membangun kontras mengingat batasan tentang nasionalisme mungkin berbeda jika diterapkan untuk memahami negara-negara bangsa Eropa atau Amerika Utara yang menjadi pionir pengembangan nasionalisme. Perbedaan itu dapat disebabkan konsep-konsep sosiologis, kultural, maupun institusional yang berbeda satu sama lain. Lihat Anthony H. Birch: *Nationalism and National Integration* (London: Unwyn Hyman, 1989), hlm. 4-7. Kompleksitas gagasan nasionalisme diulas pada bagian mendatang.

2 Tentang negara kekhalifahan sebagai kontinuitas kesatuan politik dan kewilayahan Islam, lihat: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 42-107.

3 *Ibid.*, hlm. 126.

4 Pada tataran gagasan tentang penerimaan nasionalisme sebagai sumber gagasan pembentukan negara (nasional) Islam di kalangan masyarakat Muslim Afrika Utara, lihat misalnya pergulatan pemikiran Rafi al-Tahtawi dari Mesir serta Khairuddin al-Tunsi dan Ibnu Abi Dayyaf yang keduanya dari Tunisia dalam: Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought*: *A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I.B. Taurus, 2009), hlm. 9-24.

5 Untuk kasus Darul Islam, lihat: Al-Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo* (Jakarta: Darul Falah, 1999), hlm. ix dan 70-83. Untuk kasus Ikhwanul Muslimin, lihat: Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, *Pendidikan Politik Ikhwaul Muslimin*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Hawin Murtado, Jasiman (Solo: Era Intermedia, 2000), hlm. 350-357 dan 460-474. Untuk kasus Jamaat-e-Islami, lihat: Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 240-256.

6 Untuk kecenderungan formulasi seperti ini, lihat: Abdel Wahab El-Affendi, "On the State, Democracy and Pluralism", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: I.B. Taurus, 2008), hlm. 172-177.

7 S.N. Eisenstadt, Michel Abitbol dan Naomi Chazan, "The Origins of the State Reconsidered", dalam S.N. Eisenstadt, Michel Abitbol dan Naomi Chazan (eds.), *The Early State in African Perspective* (Leiden: E.J. Brill, 1988), hlm. 1-2.

8 Bertrand Badie dan Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), hlm. 28. Lihat juga: Peter Hamilton, *Talcott Parsons* (Sussex: Ellis Horwood, 1983), hlm. 117-129. Parsons menempatkan agama sebagai "*informational control*" atau sumber nilai dalam sistem budaya berdasarkan paradigma empat dimensi fungsional dalam teori sistem, yaitu *(A)daptation*, *(G)oal attainment*, *(I)ntegration*, dan *(L)atency*.

9 Bryan S. Turner, "Religion and State Formation: A Commentary on Recent Debates", dalam *Journal of Historical Sociology*, vol. I, no. 3 (1988), hlm. 322-330.

10 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), hlm. 41-44.

11 Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 187-230. Lihat juga: Alfred Guillaume, *Islam* (Middlesex: Penguin, 1954), hlm. 78-87.

12 Untuk persoalan kepemilikan individu sebagai faktor dalam proses pembentukan negara, lihat: George M. Thomas dan John W. Meyer, "The Expansion of the State", dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 10 (Annual Review Inc., 1984), hlm. 464-466.

13 Mengenai pentingnya kedua aspek terakhir ini dalam proses pembentukan negara, lihat: Norbert Elias, "Violence and Civilization: The State Monopoly of Physical Violence and its Infringement", dalam John Keane (ed.), *Civil Society and the State* (London: Verso, 1988), hlm. 177.

14 Tentang perekonomian Madinah sebelum Islam, lihat: Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm: Ahwâluhum al-Siyâsiyyah wa al-Dîniyyah wa Ahammu Mazhâhiri Hadharâtihim* (Kairo: Dâr al-Tsaqafah al-'Arabiyyah, 1998), hlm. 288 dan 330. Mengenai pengaruh konflik terhadap perekonomian penduduk Mekkah dan Madinah, lihat: Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Dawlah al-Rasûl fî al-Madînah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1972), hlm. 122-125.

15 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. R.H. Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 208-211.

16 Studi mengenai teori kenegaraan mereka secara rinci dapat dilihat dalam: George H. Sabine, *A History of Political Theory* (London: George G. Harrap & Co, Ltd., 1963).

17 Penggolongan ini, termasuk perspektif kebalikannya yakni dinamis jangka panjang, dipinjam dari kategorisasi yang dibuat oleh Norbert Elias. Lihat

Norbert Elias, "Processes of State Formation and Nation Building", dalam *Transactions of 7th World Congress of Sociology 1970*, vol. 3 (Sofia: International Sociological Association, 1972), hlm. 274-284.

18 Munawir Sjadzali, *Islam.*, hlm. 42-57.

19 Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori al-Mawardi tentang Negara (*Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 39-87.

20 Untung Wahono, *Pemikiran Politik Islam dalam Pasang Surut Peradaban* (Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 2003), hlm. 143-161. Pandangan Ibnu Khaldun tentang Imamah dan fungsi imam dibahas pada bagian lain buku ini.

21 Abul A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyâsiyyah* (Kuwait: Maktabah al-Manâr, t.t.), hlm. 1-15, dan seterusnya.

22 Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. Maghfur (Bangil: Al-Izzah, 2002). Lihat juga: Zainal Abidin Ahmad, *Membangun Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001).

23 Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. xi-xxv.

24 Abul A'la al-Maududi, *Mabâdî al-Islâm* (Minbar al-Tawhîd wa al-Jihâd, t.t.), hlm. 2-3.

25 Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-Siyâsah: al-Radd 'alâ Shubuhât al-'Almâniyyîn* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr al-Islâmiyyah, 1993), hlm. 7-11.

26 Colin Hay dan Michael Lister, "Introduction: Theories of the State", dalam Colin Hay, Michael Lister dan David Marsh (eds.) *The State: Theories and Issues* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), hlm. 7-9.

27 Tentang genealogi konsep negara lihat: *Ibid.*, hlm. 6.

28 Steve Chrisomalis, "State Formation: A Historical Sistem Approach" (Http://phrontistery, 1997), hlm. 2.

29 Norbert Elias, "Processes of State Formation.", hlm. 274-284.

30 Robert L. Carneiro, "A Theory of the Origin of the State", dalam *Science*, new series, vol. 169 (Aug, 1970), hlm. 733.

31 Disarikan dari Steve Christomalis, "State Formation.", hlm. 1-23. Lihat juga: Mathieu Deflem, "Warfare, Political Leadership, and State Formation: The Case of Zulu Kingdom", dalam *Ethnology*, no. 38 (1999), hlm. 371-391.

32 Roy Halliday, "The Origins of States", dalam *Formulation* (Free Nation Foundation, Autumm, 2000), dikutip dari: *http//:libertariannation.org/*, hlm. 8.

33 Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun al-Maghribi, *al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man*

'*Ârahum min Dzawi al-Sulthân al-Akbar* (Riyadh dan Amman: Bayt al-Afkâr al-Dawliyyah, t.t.), hlm. 72-73, 148, dan 153.

34 Stephen Mennell, "Asia and Europe: Civilizing Processes Compared", dalam *Working Paper*, No. 4/92 (Melbourne: Department of Anthropology and Sociology, Monash University, 1992), hlm. 1-3.

35 Norbert Elias, *The Civilizing Process: Power and Civility*, vol. II, trans. Edmund Jephcott (New York: Pantheon Books, 1982), hlm. 15-30 dan 131-148.

36 Robert van Krieken, "Norbert Elias", dalam Anthony Elliot dan Larry Ray (eds.), *Key Contemporary Social Theorists* (Oxford: Blackwell, 1990).

37 Diadaptasi dari Robert van Krieken, "Beyond the Problem of Order: Elias, Habit and Modern Sociology or Hobbes was Right", Paper disampaikan pada Konferensi Australian Sociological Association (Hobart: 4-7 Desember 1996), hlm. 7-8. Versi asli dari skema ini dapat dilihat dalam: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Massachusetts: Harvard University Press, 1993) hlm. 17.

38 Mengenai kedua istilah tersebut, lihat: Stephen Mennell: "Asia and Europe.", hlm. 7.

39 Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners*, vol. I, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Basil Blackwell, 1978), hlm. 4-5. Jika dibandingkan dengan konsep keagamaan yang dipahami masyarakat Muslim, kesopanan dan keadaban sosial ini mungkin dapat dipadankan dengan pengertian akhlak mulia (*makârim al-akhlâq*).

BAB 2

TEORI-TEORI PEMBENTUKAN NEGARA

1 Pendekatan Jangka Pendek dan Jangka Panjang

Pembentukan negara bukanlah peristiwa yang berlangsung sekali jadi. Suatu negara lahir melalui serangkaian proses yang melibatkan bukan hanya aspek politik, melainkan banyak aspek lain seperti ekonomi dan sosial. Pembentukan negara memang dapat dikategorikan sebagai peristiwa politik, dan karena itu penjelasannya dapat dimulai dari dan berdasarkan analisis politik. Namun demikian, keterlibatan individu manusia dan kelompok masyarakat sebagai aktor di dalam proses pembentukan negara tentu memerlukan penjelasan yang lebih komprehensif dan tidak semata-mata berdasarkan analisis politik.

Dalam proses pembentukan negara, salah satu elemen penting pada level masyarakat (*societal level*) dan menjadi karakter dasar wilayah politik adalah pembedaan diametral antara "yang memerintah" dan "yang diperintah", antara "penguasa" dan "yang dikuasai", atau antara "pemegang otoritas" dan "sasaran otoritas". Tentu saja, jurang pembeda yang ada pada satu masyarakat tidaklah sama persis dengan yang ditemukan pada masyarakat lain, tergantung kompleksitasnya. Pada masyarakat yang hanya terdiri dari suatu keluarga besar, jurang pembeda antara pemegang otoritas dan sasarannya mungkin tidak

selebar seperti pada masyarakat yang terdiri lebih dari satu suku, apalagi pada masyarakat yang telah mengenal negara. Tetapi, sebagaimana diingatkan Emile Durkheim,[1] negara adalah sebuah masyarakat politik (*political society*), sementara keluarga tidak dapat disebut demikian walaupun di dalamnya terdapat elemen politik, yakni otoritas, yang dipegang oleh satu atau sekelompok orang. Suatu masyarakat politik mensyaratkan pemisahan otoritas secara jelas dan tegas di antara para anggotanya yang majemuk dan lintas suku.

"Kekuasaan" (*power*) atau "otoritas" (*authority*) hanya dapat dipahami dalam konteks yang selalu berubah, seperti kekuasaan atas sumber-sumber kehidupan berupa tanah, air, atau barang berharga, atau juga otoritas membuat peraturan yang dipatuhi anggota masyarakat dan otoritas menegakkan sanksi. Dengan demikian, proses pembentukan negara terkait dengan dinamika politik, ekonomi dan sosial yang saling tali-temali. Pada saat yang sama, dinamika pada level masyarakat itu memberi dampak bagi kehidupan setiap individu anggota masyarakat yang bersangkutan. Dampak pada level individual ini menyediakan peluang bagi terjadinya dinamika mental psikologis yang berbeda-beda bagi setiap individu.

Pada tahap yang serba dinamis seperti itulah, banyak sarjana terlibat dalam pemikiran mendalam di sekitar pertanyaan yang relatif kuno: apakah individu memiliki kebebasan mutlak memengaruhi dan mengarahkan dinamika yang terjadi pada level masyarakat, ataukah sebaliknya dinamika masyarakatlah yang mendiktekan perubahan pada level individual? Melalui pemikiran demikianlah muncul apa yang disebut Alan Dawe[2] dengan "dua sosiologi" yang bersifat dualistik dengan segala teori turunannya, yaitu: *"agency-structure"*, *"micro-macro"*, *"social system-social action"*, atau *"individual-society"*. Perdebatan perihal ketegangan antara dinamika pada level masyarakat dan dinamika pada level individu ini penting dikenali persinggungan dan tali-temalinya dalam setiap teori mengenai pembentukan negara. Dengan begitu, persoalan tersebut dapat dipahami secara lebih komprehensif dan optimal.

Para ilmuwan mengetahui bahwa pembentukan negara tidak berlangsung sekali jadi. Meskipun demikian, terdapat perbedaan di antara mereka dalam menyikapi hal itu, juga dalam mencipta teori tentang negara. Secara umum, berbagai teori tentang negara dibedakan dalam dua kelompok, yaitu teori-teori dengan perspektif statis

jangka pendek; dan teori-teori dengan perspektif dinamis jangka panjang.[3] Termasuk dalam perspektif pertama yaitu teori atau filsafat politik yang bersifat normatif, yang memusatkan perhatian pada yang seharusnya terjadi atau prasyarat-prasyarat yang dipenuhi oleh suatu negara. Dalam perspektif ini termasuk pula teori yang memandang masyarakat (di antaranya masyarakat politik) sebagai suatu sistem sosial yang selalu mencari dan menemukan titik keseimbangan (*equilibrium*), sebagaimana diajukan Talcott Parsons. Sedangkan perspektif kedua mencakup teori-teori yang bercorak deskriptif ekplanatoris, yang memandang penting proses dan dukungan data dan fakta lapangan.

Gagasan tentang negara dan perdebatan sengit tentang hal itu baru muncul di masa modern. Hal ini tentu terkait dengan kehadiran negara-negara modern. Gagasan ini berhubungan erat dengan pembentukan kekuasaan publik (*public power*) secara terpisah—yang dimiliki baik oleh penguasa maupun oleh yang dikuasai—serta pembentukan otoritas politik tertinggi dalam batas-batas yang telah ditentukan. Kekuasaan publik dan hubungannya dengan penguasa dan yang dikuasai merupakan salah satu arena perdebatan dan kontroversi. Di sini muncul sejumlah pertanyaan: apakah yang disebut negara? Bagaimana seharusnya wujud negara itu? Apa landasan sebuah negara serta apa pula hubungan antara negara dan masyarakat? Apa yang harus dilakukan oleh negara dan mewakili kepentingan siapakah negara itu?

Pertanyaan-pertanyaan seperti itu pada gilirannya memunculkan sejumlah teori. Untuk kepentingan tulisan ini, khususnya terkait perspektif pertama yang bersifat statis, selanjutnya akan dikemukakan dua tradisi pemikiran dan analisis politik, yaitu *liberalisme* dan *demokrasi liberal*. Selain untuk memberikan gambaran yang kontras mengenai dua perspektif, kedua tradisi pemikiran ini diperlukan di sini, mengingat gagasan keduanya—khususnya gagasan mengenai kebebasan individu—terus mewarnai perdebatan dan olah pikir para teoritisi tentang negara.

Guna melengkapi gambaran pemikiran politik tentang pembentukan negara dengan perspektif yang statis, di sini akan ditambahkan teori tentang konstitusi sebagai sumber awal kehadiran negara, dan teori tentang negara sebagai kebutuhan perkembangan masyarakat. Teori tentang konstitusi penting diulas mengingat fokus kajian ini juga menyentuh fenomena *Shaḫîfah* di masa Rasul saw yang sering disebut "Konstitusi Madinah".[4] Sedangkan teori tentang negara

sebagai kebutuhan perkembangan masyarakat juga penting diuraikan, sebab teori ini telah digunakan oleh Husain Fauzi al-Najjar untuk menjelaskan apa yang dia sebut dengan "Negara Madinah" (*Dawlah al-Madînah*).[5]

Menurut David Held,[6] selain mengandung kontroversi, konsep *liberalisme* secara historis juga telah mengalami pergeseran makna. Konsep ini dapat dimaknai sebagai upaya menegaskan pemisahan wilayah privat dari wilayah negara. Liberalisme, dengan demikian, membebaskan *civil society*, baik secara personal, keluarga, maupun kehidupan ekonomi, dari campur tangan negara dan sekaligus membatasi kewenangannya. Sejalan dengan pertumbuhan ekonomi pasar di Eropa, perjuangan untuk memperoleh hak individu dalam penghidupan, kemerdekaan, dan kepemilikan semakin kuat. Secara bertahap, liberalisme kemudian dikaitkan dengan doktrin bahwa kebebasan memilih harus diterapkan dalam persoalan yang luas, mencakup perkawinan, agama, ekonomi, dan politik. Jadi, secara faktual, liberalisme menyangkut hampir semua aspek kehidupan.

Tokoh liberalisme, Thomas Hobbes (1588-1679), memandang negara sebagai kekuatan yang penting dan diperlukan untuk menciptakan ketertiban, hukum, dan keamanan sosial dan politik. Pandangan ini bertolak dari pemikiran bahwa manusia secara alamiah bersifat bebas merdeka, dan karena itu cenderung egois, hanya memajukan kepentingannya sendiri. Dalam konteks ini, Hobbes menegaskan pentingnya kesepakatan antar-individu yang bebas dan setara dalam membangun perjanjian dan tawar-menawar sosial. Kesepakatan sosial ini penting guna mengatur persoalan masyarakat dan batas-batas kebebasan serta pilihan para anggotanya. Namun, Hobbes tetap memandang kebebasan alamiah manusia akan mengarah ke perbenturan berbagai kepentingan yang berbeda, dan situasi ini menciptakan "perang semua orang melawan semua orang". Keadaan ini tidak boleh dibiarkan karena akan mengarah kepada anarki serta ketidakteraturan. Dalam konteks inilah kehadiran negara sangat diperlukan.

Hobbes, sebagaimana dikutip David Held, mengemukakan beberapa konsep penting mengenai negara. *Pertama*, negara harus dianggap penting dan menentukan dalam kehidupan sosial dan politik. Menurutnya, individu ada sebelum terbangun masyarakat yang berperadaban dan negara itu sendiri, tetapi negaralah yang menyediakan

kondisi-kondisi bagi eksistensi individu; negaralah yang mengubah situasi menyedihkan yang dihadapi manusia dengan mengubah kondisi yang memungkinkan penyelenggaraan kehidupan dan kepentingan mereka; negara membangun masyarakat melalui kewenangan memerintah secara sah, yang tertuang dalam sistem hukum dan melalui kewenangan untuk menegakkan hukum.

Kedua, negara diperlukan, mengingat tingkah laku individu dan pola-pola hubungan di antara mereka secara alamiah selalu bersifat mementingkan diri sendiri. Negara yang berdaulat harus mampu bertindak tegas untuk menghadapi tantangan anarki, dan karena itu negara harus berkuasa dan menjadi satu-satunya kekuatan pemaksa. *Ketiga*, negara harus dianggap absah dan berdaulat. Kedaulatan negara merepresentasikan "publik", yaitu keseluruhan kepentingan individu-individu. Dengan demikian, negara dapat menciptakan kondisi-kondisi bagi penyelenggaraan kehidupan individu-individu dan berkompetisi secara damai di antara mereka.

Tokoh liberalisme lainnya, John Locke (1632-1704), keberatan atas tesis Hobbes bahwa individu-individu dapat hidup damai dan sejahtera hanya melalui negara sebagai satu-satunya kekuatan pemaksa. Bagi Locke, sulit dipahami bahwa orang-orang yang tidak saling percaya, demi menjaga kepentingan mereka sendiri, bersedia begitu saja menyerahkan kepercayaan mereka kepada penguasa yang memiliki kekuasaan mutlak. Locke setuju dengan pemikiran mengenai kebebasan individu, tetapi menurutnya negara harus dipandang sebagai instrumen untuk mempertahankan hak hidup, kebebasan, dan hak milik warga negara. Itu sebabnya, Locke sangat menekankan pentingnya pemerintahan melalui konsensus, dan negara yang sah adalah negara yang dibangun atas dasar konsensus warganya. Pemerintahan negara yang dibangun berdasarkan kontrak sosial di antara warganya dapat diturunkan bila mencederai kepercayaan warganya.

Tugas utama negara, menurut Locke, adalah memelihara ketertiban dan menegakkan hukum di dalam negeri dan menjaga serangan musuh dari luar. Terkait hal ini, terdapat kalimat populer, yaitu "kapan saja hukum berhenti, maka mulailah tirani". Manakala manusia bebas dari tirani, manusia akan memiliki keleluasaan untuk memajukan kepentingan individualnya. Namun, negara tetap harus bertindak sebagai regulator dan pemelihara masyarakat, sehingga setiap individu

mampu memenuhi kebutuhan dan mengembangkan kapasitasnya dalam suatu proses timbal balik yang bebas di antara mereka sendiri.

Tokoh selanjutnya yang juga skeptis terhadap konsep negara model Hobbes adalah Jean Jacques Rousseau (1712-1778).[7] Ia memandang masyarakat pada zamannya sebagai sumber perkembangbiakan ketidaksetaraan (*inequality*), pembangkangan, dan penindasan. Keadaan ini juga disumbang oleh kekuasaan negara yang dibangun secara buruk. Karena itu, perlu dibangun kedaulatan sejati melalui pembentukan negara berbasis nilai baru, yaitu kesetaraan. Para individu wajib berpikir dalam kerangka kesetaraan dan ketundukan kepada hukum yang mereka buat sendiri. Dengan begitu, mereka dituntut berhati-hati dalam mengambil langkah-langkah politik, dan dengan demikian para individu akan cenderung kepada pembentukan masyarakat yang baik.

Persoalannya, bagaimana menemukan bentuk persekutuan (asosiasi) yang dapat mempertahankan kepentingan perorangan dan kebaikan mereka masing-masing kala berhadapan dengan kekuasaan kolektif dari semua orang? Bagaimana setiap individu, seraya menggabungkan diri dengan orang lain, dapat tetap patuh pada diri sendiri dan bebas seperti semula?

Bagi Rousseau, pertanyaan-pertanyaan itu merupakan problem yang hanya dapat dipecahkan melalui apa yang dia sebut "kontrak sosial" (*social contract*). Melalui kontrak sosial, setiap individu yang bersekutu mengalami kondisi yang sama, yaitu keterasingan total dari haknya karena haknya menjadi hak masyarakat secara kolektif. Persekutuan seperti itu menciptakan suatu badan kolektif artifisial, yang ketika perannya pasif disebut negara (*the state*), saat perannya aktif disebut pemilik kedaulatan (*the sovereign*), dan manakala disandingkan dengan badan lain yang sejenis disebut kekuasaan (*power*). Mereka yang dipersatukan oleh badan itu secara kolektif disebut rakyat (*people*) dan secara perorangan dinamai warga negara (*citizen*).

Bagaimanapun, gagasan Hobbes perihal kebebasan individu di satu sisi dan ketertiban masyarakat yang dipaksakan negara di sisi lain merupakan referensi penting tentang ketegangan (*tension*) antara individu dan masyarakat, atau antara "*agent*" dan "*structure*". Talcott Parsons, sebagaimana dikutip van Krieken, mengangkat gagasan Hobbes tersebut sebagai salah satu tema sentral sosiologi, dengan menyebutnya "Hobbesian Problem of Order". Penafsiran

sosiologis atas gagasan Hobbes ini merupakan pandangan yang dinisbatkan kepadanya bahwa ketika kekuatan pemaksa dari luar (*external constraint*) tidak ada, maka upaya memajukan kepentingan dan hasrat perorangan pada akhirnya akan mengarah kepada ketidakteraturan sosial maupun individual. Dari titik tolak ini, Parsons berpandangan bahwa hubungan antar-individu akhirnya akan sampai pada perebutan kekuasaan sebagai alat mencapai tujuan masing-masing. Dan ketika *external constraint* tidak ada, "perang semua lawan semua" tidak dapat dihindarkan. Namun, Parsons sejatinya lebih berkonsentrasi pada teoritisasi tentang ketegangan antara tindakan individu (*action*) dan struktur masyarakat (*structure*), serta tidak pada teoritisasi tentang negara. Bagaimanapun, perspektif mengenai ketegangan ini penting dikenali, karena selalu muncul dan memerlukan penjelasan dalam kerja teoritisasi tentang negara.

Gagasan kemerdekaan individu dilanjutkan oleh eksponen pemikiran liberal demokratik, John Stuart Mill (1806-1873).[8] Di lingkungan pemikiran ini, kemerdekaan individu bahkan lebih dirinci lagi dan mencakup keseluruhan langkah manusia. Secara eksplisit, Mill menyebut tiga wilayah kemerdekaan. *Pertama*, kemerdekaan berpikir, berperasaan, berdiskusi dan publikasi. *Kedua*, kemerdekaan cita rasa dan berkehendak (membuat kerangka rencana hidup seseorang yang cocok dengan wataknya sendiri). *Ketiga*, kemerdekaan dalam berserikat atau kerja sama sejauh tidak merugikan orang lain. Dalam pandangan Mill, pada zamannya, para penguasa maupun penduduk negeri menunjukkan kecenderungan berlawanan dari doktrin kemerdekaan. Hal ini memerlukan hadangan moral yang kuat, yang dapat diharapkan muncul dengan kehadiran negara birokratik yang terpusat. Negara yang diharapkan berperan seperti itu adalah negara demokratis, yang pemerintahannya merupakan representasi kepentingan seluruh penduduk.

Bagi Stuart Mill, pemerintahan yang representatif sangat penting. Bukan hanya karena mampu menentukan batas-batas memajukan kepuasan individu, tapi juga mampu menjamin partisipasi individu dalam kehidupan politik (pemungutan suara, keterlibatan dalam administrasi setempat atau pelayanan peradilan). Pemerintahan representatif, dengan demikian, merupakan landasan bagi pengembangan kewarganegaraan. Mill memandang demokrasi politik seperti ini sebagai mekanisme utama bagi swa-bangun moral (*moral*

self-development), sehingga dia cenderung berpendapat perihal pentingnya pemungutan suara secara periodik guna meloloskan setiap persoalan menyangkut kepentingan umum. Demokrasi representatif merupakan pola pemerintahan yang paling cocok untuk penegakan hukum yang sejalan dengan prinsip kemerdekaan individu. Pemerintahan seperti ini dapat dinilai (*accountable*) oleh warga negara serta dapat menjadi alat untuk mengembangkan identitas diri, individualitas, tetapi sekaligus juga perbedaan sosial.

Dalam penilaian David Held, secara umum pengembangan pemikiran mengenai negara oleh Hobbes, Locke maupun Mill mencakup suatu batang tubuh gagasan yang heterogen. Tetapi, pada pemikiran liberalisme maupun liberal demokratik, gagasan mengenai kesepakatan para individu sebagai landasan keabsahan sistem pemerintahan dan negara merupakan gagasan sentral. Perbedaannya, pada liberalisme kontrak sosial dipandang sebagai mekanisme murni bagi konsensus para individu, sementara pada liberal demokratik kotak suara (*ballot box*) dianggap sebagai mekanisme di mana warga negara secara periodik menyerahkan wewenang kepada pemerintah untuk menegakkan hukum dan mengatur kehidupan ekonomi dan sosial.

Gagasan tentang kemerdekaan individu yang cenderung mementingkan diri sendiri dan pentingnya pembentukan negara sebagai cara memajukan kepentingan bersama sekaligus menangkal timbulnya anarki juga menjadi perhatian para pemikir aliran konstitusionalisme, yang terutama berkembang di Amerika utara. Istilah "konstitusi" itu sendiri, menurut Projodikoro sebagaimana dikutip Thaib, Hamidi dan Huda,[9] berasal dari bahasa Prancis, *constituer*, yang berarti "pembentukan suatu negara atau menyusun dan menyatakan suatu negara". Menurut Waluckow,[10] istilah itu dapat dirujuk pada dua pengertian, yaitu pengertian sempit dan pengertian luas.

Dalam pengertian sempit, "konstitusi" merujuk pada seperangkat peraturan atau norma yang menciptakan, membentuk dan menetapkan batas-batas kekuasaan negara. Dengan pengertian ini, semua negara pasti memiliki konstitusi dan semua negara adalah negara konstitusional. Sesuatu yang dinyatakan sebagai negara haruslah mempunyai sarana untuk membentuk dan menentukan batas-batas dari tiga bentuk dasar kekuasaan, yaitu kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Ambillah monarki absolut sebagai contoh, yang menyatukan ketiga bentuk kekuasaan tersebut secara tidak terbatas. Apabila monarki

absolut diakui memiliki tiga bentuk kekuasaan tersebut, termasuk kewenangan untuk menggunakan kekuasaan itu sesukanya, maka konstitusi negara model ini dapat dikatakan mengandung satu aturan saja, yaitu aturan yang memberikan kekuasaan tidak terbatas kepada raja absolut. Secara hukum formal, dia tidak bisa diminta untuk bijak dan bermoral dalam semua keputusannya, sebagaimana dia juga tidak terikat dengan prosedur atau jenis-jenis pembatasan lainnya. Apa pun keputusan raja absolut, secara konstitusional dinilai sah.

Dalam pengertian luas, "konstitusi" tidak semata-mata diartikan peraturan yang membentuk kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif, sebagaimana ditunjukkan oleh kasus raja absolut di atas. Sebaliknya, konstitusi merupakan peraturan yang memaksakan pembatasan bagi ketiga bentuk kekuasaan tersebut. Pembatasan ini sering kali berbentuk hak-hak individu atau kelompok menentang pemerintah, hak-hak atas kebebasan berekspresi dan berkumpul, kesetaraan dan kepatutan dalam proses hukum. Namun batas-batas konstitusional itu memiliki berbagai bentuk, seperti kepedulian terhadap lingkup (*scope*) kekuasaan (misalnya pembagian lingkup kekuasaan antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah), mekanisme yang digunakan dalam menjalankan kekuasaan (misalnya syarat prosedural ketika melakukan legislasi), serta hak-hak sipil (misalnya undang-undang hak asasi manusia). Gagasan di balik pengertian "konstitusi" yang lebih kaya seperti ini yakni, bahwa pemerintah atau negara harus dibatasi kekuasaannya dan bahwa kewenangannya haruslah merujuk kepada batas-batas tersebut. Dengan pengertian "konstitusi" yang luas ini, masyarakat di kerajaan absolut belum dapat dikatakan menganut konstitusionalisme, karena peraturan yang membentuk kekuasaan dan kewenangan raja sama sekali tidak memaksakan pembatasan apa pun kepadanya.

Menurut Waluckow, para sarjana memaknai konstitusionalisme sebagai sesuatu di luar kasus raja absolut, sebab yang mereka maksud "konstitusi" bukan semata-mata peraturan yang membentuk kekuasan legislatif, eksekutif dan yudikatif, melainkan peraturan yang memaksakan pembatasan terhadap ketiga bentuk kekuasaan tersebut. Perbincangan mereka mengenai sejarah dan asal-usul konstitusionalisme sering kali memperbandingkan antara pendapat Hobbes—bahwa kedaulatan (*sovereignty*) yang tidak terbatas adalah konstitusional—dan pendapat Locke—bahwa kedaulatan (yang konstitusional)

seharusnya dibatasi dengan konsensus yang dihasilkan oleh dan di antara para warga. Bagi Hobbes, kedaulatan tertinggi haruslah melekat pada perseorangan atau lembaga pemerintah yang memiliki kekuasaan dan kewenangan tidak terbatas dalam mengatur masyarakat. Sebaliknya bagi Locke, kedaulatan yang tak terbatas hanya ada pada rakyat, yang memiliki kekuasaan normatif untuk menarik kembali kewenangan yang mereka berikan kepada pemerintah jika pemerintah melanggar batas-batas konstitusional yang telah ditetapkan baginya.

Sejalan dengan penjelasan Waluckow, McIlwain[11] menyatakan bahwa sejarah konstitusi sesungguhnya merupakan rekaman dari serangkaian perubahan akibat perpindahan dari dua kutub, yakni kemerdekaan individu yang cenderung mementingkan diri sendiri di satu sisi dan pentingnya pembentukan negara sebagai cara memajukan kepentingan bersama sekaligus menangkal timbulnya anarki di sisi lain. Ketika kekuasaan pemerintahan menguat, kebebasan individu akan melemah. Sebaliknya manakala kebebasan individu menguat, kekuasaan pemerintahan akan melemah. Di tengah perpindahan di antara dua kutub itu, menurut McIlwain, konstitusi tumbuh sebagai penjamin keseimbangan. Dia juga berpendapat, teori modern tentang kedaulatan (*modern theory of sovereignty*) merupakan bentuk pengakuan bahwa, dalam dunia nyata, keseimbangan sempurna di antara kedua kutub tersebut tidak akan pernah tercapai.

Jika kedua pengertian ihwal konstitusi digunakan untuk mendiskusikan *Shahîfah*, maka *Shahîfah* dapat disebut konstitusi dalam pengertian yang sempit, mengingat isinya merupakan "dokumen perjanjian persahabatan antara Muhajirin-Anshar-Yahudi dan sekutunya bersama Nabi Muhammad, yang menjamin hak mereka, menetapkan kewajiban mereka, dan memuat prinsip pemerintahan yang fundamental yang bersifat mengikat untuk mengatur pemerintahan di bawah pimpinan Nabi". *Shahîfah* tidak dapat disebut konstitusi dalam pengertian luas dan paripurna, "sebab di dalamnya tidak ditemui penjelasan tentang pembagian kekuasaan antara badan legislatif, eksekutif dan yudikatif".[12]

Dengan kata lain, meskipun keberadaan *Shahîfah* dapat dikaitkan dengan teori konstitusionalisme dalam pengertian konstitusi sebagai awal pembentukan negara, pada dasarnya teori ini—sebagaimana teori-teori yang diuraikan terdahulu—tidak memberikan penjelasan, atau memberi ruang bagi penjelasan, tentang posisi agama dalam proses

pembentukan negara. *Sha<u>h</u>îfah* sendiri hanya berfungsi dalam waktu sangat pendek, sekitar lima tahun saja sejak kedatangan Muhammad saw di Madinah pada tahun pertama hijrah (622 M) sampai penghancuran kabilah Yahudi, Bani Quraidzah, setelah Perang Ahzab sekitar tahun 627 M. Karena itu, kaitan *Sha<u>h</u>îfah* dengan proses pembentukan negara selanjutnya tidak mungkin dilacak.

Selain teori konstitusi, terdapat teori lain untuk memahami munculnya "Negara Madinah", yaitu teori kebutuhan perkembangan masyarakat yang dikemukakan Husein Fauzi al-Najjar. Ditujukan untuk menyanggah pandangan bahwa "Islam adalah agama sekaligus negara" (*al-Islâm Dîn wa Dawlah*), teori ini mengajukan pandangan alternatif sebagai landasannya, yaitu bahwa "Islam adalah agama sekaligus dunia" (*al-Islâm Dîn wa Dunyâ)*. Pemikiran al-Najjar sendiri dilukiskan sebagai penafsiran yang lebih terperinci atas karya Ali Abdul Razik, *al-Islâm wa Ushûl al-<u>H</u>ukm*, yang menolak pemikiran bahwa Islam menyediakan teori politik yang komprehensif tentang negara dalam bentuk negara *khilafah* dan bahwa Islam mewajibkan kaum Muslim untuk menegakkannya. Sebagaimana Razik, al-Najjar berpendapat bahwa Islam tidak menggabungkan agama dan Negara. Sebab, Muhammad saw tidak datang untuk membangun kerajaan atau negara, melainkan datang sebagai nabi pembawa risalah langit, yakni Syariat Islam. Syariat ini tidak menetapkan sistem kekuasaan (*nizhâm al-<u>h</u>ukm*) tertentu, tapi hanya menetapkan prinsip-prinsipnya (*mabâdi' al-<u>h</u>ukm*).[13]

Memperkuat argumen penolakan terhadap pemikiran adanya sistem politik Islam yang baku, al-Najjar mengemukakan teorinya tentang pembentukan negara. Menurutnya, negara merupakan fenomena yang diperlukan masyarakat ketika bangunan sosial dari masyarakat itu berkembang dan menuntut penataan urusan perorangan dan pengaturan hubungan antar-individu, serta hubungan masyarakat tersebut dengan masyarakat lain yang sejenis. Dalam perkembangan seperti inilah masyarakat tersebut menjadi masyarakat politik yang memerlukan pengaturan secara sukarela maupun secara paksa, sehingga terbangunlah sistem politik yang disebut negara. Negara, dengan demikian, tidak tegak dalam situasi kosong. Negara berdiri guna melaksanakan hak otoritasnya dan menjalankan kekuasaan atas seluruh individu dan institusi yang berada di dalamnya. Negara adalah entitas abstrak (*syakhsiyyah ma'nawiyyah*) yang tetap tegak selama

mampu menikmati hak-hak otoritatifnya sebagaimana tercermin wujud konkretnya dalam bentuk pemerintah (*al-hukûmah*) dengan anggota-anggota yang menjalankan kekuasaan. Ketika negara runtuh, masyarakat politiknya tidak serta-merta runtuh, karena negara bukan syarat bagi terbentuknya masyarakat politik—sebaliknya, perkembangan masyarakat politik itulah yang menghendaki terbentuknya negara.[14]

Menggunakan landasan teoretik sebagaimana diuraikan di atas, al-Najjar membahas hubungan antara Islam dan negara. Dia berkesimpulan, bangunan masyarakat Arab pada dasarnya telah terbentuk sebelum Islam datang. Artinya, menurut dia Islam tidak datang dalam kekosongan, melainkan tumbuh dalam lingkungan peradaban tertentu yang telah siap menerima kehadiran akidah baru ini. Masyarakat Arab pada masa jahiliah telah mengenal sebentuk negara di masa silam, sebagaimana tercatat dalam sejarah Yaman kuno. Namun tatkala Islam datang, masyarakat Arab di Semenanjung Arabia sedang terkotak-kotak berdasarkan ikatan kekabilahan, dan mereka tidak tumbuh menjadi masyarakat politik kecuali dalam haribaan Islam. Mengutip Haekal, al-Najjar menilai bahwa ketika Muhammad saw datang ke Madinah dan membentuk masyarakat kecil di sana, masyarakat itu pada dasarnya masyarakat agama (*mujtama' dînî*) dan tidak dimaksudkan sebagai masyarakat politik. Perjanjian (*mîtsâq*) yang dibuat antara penduduk Madinah—terdiri atas kaum Muhajirin, Anshar, Yahudi dan kaum musyrik Madinah—hanyalah perjanjian untuk membangun kebersamaan, bukan perjanjian yang mengatur hubungan antarkelompok politik. Meskipun demikian, Muhammad saw telah meletakkan dua prinsip kehidupan bersama, yaitu kesetaraan (*sawâsiyyah*) dan persaudaraan (*ukhuwwah*), yang kelak menjadi pilar penting bagi terbentuknya masyarakat politik.[15]

Masyarakat yang semula kecil di Madinah itu lalu berubah dan berkembang, sehingga menuntut pengaturan baru sebagai sebuah masyarakat politik. Hal ini terjadi segera setelah hampir seluruh masyarakat Arab di Semenanjung Arabia memeluk Islam sekitar tahun ke-9 H—biasa disebut "Tahun Delegasi"—dan setelah peristiwa Penaklukan Mekkah pada tahun berikutnya. Masyarakat politik yang murni Arab ini tidak mengambil bentuk negara walaupun sangat mendekati apa yang disebut "negara kota". Menurut al-Najjar, dalam mengatur masyarakat politik ini, Muhammad saw tidak

bertindak sebagai penguasa dan tidak mengurus kekuasaan kecuali untuk kebutuhan menyelamatkan akidah dan dakwah.[16]

Kebutuhan terhadap keberadaan negara, menurut al-Najjar, terjadi pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab. Kebutuhan akan negara dituntut oleh situasi penaklukan dan persebaran kaum Muslim ke berbagai wilayah, yang memerlukan adanya sistem pengaturan yang mudah. Permulaan terbentuknya negara ditandai dengan pembentukan dewan-dewan dan pembagian wilayah.[17] Karena Syariat Islam adalah syariat yang mengatur kehidupan manusia, ketika negara terbentuk maka ia wajib tunduk kepada Syariat Islam sebagaimana terjadi pada masyarakat lain di mana pembuat aturan harus tunduk kepada peraturan yang mereka tetapkan bagi masyarakat bersangkutan.[18] Negara adalah alat kekuasaan guna mencapai cita-cita umum tentang kekuasaan dalam Islam, yaitu memelihara Islam dan mengatur urusan kaum Muslim yang kelak bermuara pada kelanggengan cita-cita tertinggi: cita-cita tauhid (*fikrah al-tawhîd*).

Secara ringkas, pembentukan negara di Madinah bermula dari kehadiran Islam dan masyarakat keagamaan Muslim yang tegak berdasarkan persaudaraan (*ukhuwwah*) dan kesetaraan (*sawâsiyyah*). Relasi keagamaan ini menghasilkan ikatan rohaniah (*al-ribâth al-rûhî*) yang menumbuhkan keinginan membangun kehidupan bersama (*al-raghbah fî hayâtin musytarakah*). Dari sini lalu muncul kebutuhan terhadap kekuasaan (negara) guna mencapai cita-cita umum (*al-fikrah al-'âmmah li al-sulthah*) untuk memelihara umat Islam dan mengatur kehidupan kaum Muslim dalam rangka melanggengkan cita-cita tauhid.[19]

Menurut al-Najjar, pola tersebut hanya berlangsung pada masa Islam awal, yakni pada era Khulafaur Rasyidin, dan mengalami perubahan di tangan Bani Umayyah setelah kekuasaan direbut melalui konflik dan pertumpahan darah antarsesama kaum Muslim. Meskipun penguasa Muslim pada kedua periode tersebut menggunakan gelar "khalifah", keduanya memiliki pola berbeda. Mengutip Haekal, al-Najjar menegaskan bahwa para penguasa pada periode Islam awal menjadi penguasa karena dipilih rakyat dan didasarkan pada sumpah setia (baiat) mereka secara sukarela. Sementara para penguasa Bani Umayyah dan setelahnya memperoleh kekuasaan mereka melalui paksaan atas rakyat, penaklukan dan pembentukan kerajaan diktatorial (*mulkiyyah istibdâdiyyah*). Melalui pembedaan ini, al-Najjar hendak

menegaskan bahwa "negara khilafah" bukanlah sistem kenegaraan yang disyariatkan Islam, melainkan sistem baru yang tidak dikenal sebelumnya.

Jika diskematisasikan, pembentukan "Negara Madinah" menurut al-Najjar dapat dilihat pada gambar berikut:

Demikianlah, sebagaimana diuraikan di atas, pemikiran politik jangka pendek memperlihatkan corak yang normatif, statis, dan belum menyentuh penjelasan tentang keterkaitan dinamis antara berbagai faktor, termasuk faktor agama, dalam proses pembentukan negara. Pemikiran politik al-Najjar memang memuat analisis historis yang

mengungkapkan posisi Islam dalam pembentukan negara pada skala terbatas di Madinah. Namun demikian, al-Najjar tetap tidak berhasil menjelaskan tali-temali yang rumit dalam memposisikan Islam di antara keseluruhan proses pembentukan negara sejak masa Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin (Islam awal) hingga ke masa Dinasti Umayyah dan kemudian Dinasti Abbasiyah. Pandangan al-Najjar tentang pemisahan pola kekuasaan pada periode Islam awal (*shadr al-Islâm*) dan periode sesudahnya dapat ditafsirkan mengandung pemutusan hubungan sosiologis di antara keduanya, sekaligus menempatkan teorinya pada posisi statis dan berjangka pendek.

Berbeda dari ide-ide politik di atas yang bercorak normatif dan statis, pemikiran politik dengan pendekatan jangka panjang dan dinamis umumnya mengandalkan data serta informasi arkeologis dan historis sebagai landasan analisis tentang negara. Pendekatan ini banyak dilakukan para ahli sosiologi sejak generasi awal, seperti Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), atau Max Weber (1864-1920), hingga generasi baru, seperti Norbert Elias (1897-1990). Selain oleh mereka, pendekatan ini juga banyak dilakukan para ahli antropologi generasi awal, seperti Lewis H. Morgan (1818-1881), dan generasi baru, seperti Leslie White (1900-1975) atau Julian Steward (1902-1972). Sedangkan para ahli ilmu politik, seperti diakui Yale H. Ferguson,[20] kebanyakan lebih memperhatikan persoalan negara dan hubungan antarnegara pada abad ke-20 dan menganggap evolusi politik selama ribuan tahun ke belakang sebagai sesuatu yang tidak relevan.

Marx dan Engels, misalnya, menjelaskan bahwa individu memiliki kemampuan unik, hasrat dan kepentingan memilih secara bebas. Tetapi mereka menolak menjadikan individu, atau hubungan individu dengan negara, sebagai titik tolak analisis tentang negara. Individu-individu ada hanya dalam kerangka interaksi satu sama lain. Keberadaan mereka hanya dapat dipahami sebagai produk sosial dan historis. Kunci utama memahami hubungan antar-individu adalah struktur kelas. Pembagian individu berdasarkan kelas-kelas ditemukan di semua masyarakat, karena kelas-kelas itu dihasilkan melalui proses sejarah dan akan hilang di masa depan—juga melalui proses sejarah.

Model awal masyarakat kesukuan, menurut Marx dan Engels, tidaklah mengenal kelas-kelas, karena pada masyarakat semacam itu belum ditemukan kelebihan produksi dan kepemilikan perorangan.

Produksi diperoleh dari sumber-sumber bersama (*communal resources*) dan hasil karya aktivitas produksi dibagikan kepada seluruh anggota masyarakat. Pembagian kelas muncul ketika kelebihan produksi diciptakan, yang memungkinkan kelas nonprodusen menikmati hasil aktivitas produksi orang lain yang sejatinya produsen. Pemilahan masyarakat ke dalam kelas-kelas yang memiliki kepentingan berbeda dan saling berlawanan itu memerlukan institusi yang disebut negara. Fungsi utama negara, dengan demikian, adalah mengatur pertentangan antar-kepentingan-kelas sekaligus mempertahankan kekuasaan dan hak istimewa kaum pemilik surplus produksi.

Melalui kehadiran institusi negara, mereka yang berasal dari kelas nonprodusen tetapi memiliki surplus produksi mampu melakukan kontrol atas alat-alat produksi dan membentuk suatu kelas dominan serta memerintah secara ekonomis maupun politis. Hubungan antarkelas sudah pasti bersifat eksploitatif dan menghasilkan pemisahan kepentingan antara mereka yang menjadi kelas memerintah dengan kelas sub-ordinasi. Dalam konteks sejarah Eropa, sejalan dengan runtuhnya feodalisme dan munculnya ekonomi pasar, pembagian kelas didasarkan pada hubungan eksploitatif antara para pemilik modal dengan mereka yang hanya memiliki kemampuan menjual tenaganya: antara para pemilik properti dan mereka yang nirproperti.

Menggunakan data yang dihimpun oleh antropolog Lewis H. Morgan, Engels[21] secara spesifik menjelaskan, perkembangan sejarah hidup manusia dapat dibedakan ke dalam tiga zaman, yaitu kebuasan (*savagery*), kekejaman (*barbarism*), dan peradaban (*civilization*). Ketiga zaman ini dapat dikenali melalui tingkat perkembangan dalam produksi alat kebutuhan hidup. Zaman pertama ditandai dengan penguasaan atas hasil alam yang siap dimakan dan produksi alat-alat untuk penguasaan alam jenis itu. Zaman kedua dikenali melalui penguasaan pengetahuan tentang pemeliharaan ternak dan pembudidayaan tanah, sehingga peningkatan produktivitas alam melalui usaha manusia dapat dipelajari. Zaman ketiga ditandai dengan penguasaan atas pengetahuan secara lebih mendalam tentang pengolahan produk-produk alam, tentang industri yang dibutuhkan, dan tentang seni.

Di zaman kebuasan dan awal zaman kekejaman, hidup manusia tidak mengenal negara. Baru pada akhir zaman kekejaman, ketika kepemilikan pribadi mulai meluas, institusi negara hadir di antara

reruntuhan sistem *gentile* yang mengorganisasikan masyarakat berdasarkan hubungan *gente* atau subsuku.

Engels membandingkan bentuk perkembangan negara melalui tiga contoh berbeda. Pertama, negara Athena, yang mewakili bentuk paling klasik dan murni. Di sini, negara muncul dari serakan puing-puing pertentangan kelas yang berlangsung di dalam sistem *gentile*. Kedua, negara Romawi. Dalam negara ini, masyarakat *gentile* telah berubah menjadi eksklusif masyarakat bangsawan yang dikerumuni dan berada di tengah masyarakat jelata pekerja kasar (*plebs*). Kemenangan kaum *plebs* atas kaum bangsawan menghancurkan sistem *gentile* kebangsawanan. Di atas reruntuhan sistem itu, muncullah negara, yang menyerap baik kaum bangsawan maupun rakyat jelata pekerja kasar. Contoh ketiga, di Jerman, negara muncul sebagai buah penaklukan wilayah Kekaisaran Romawi yang asing dan luas oleh masyarakat bersistem *gentile*, padahal sistem tersebut tidak memiliki alat untuk mengatur wilayah luas seperti itu. Namun, karena basis ekonomi relatif sama antara wilayah penakluk dan yang ditaklukkan, penaklukan ini tidak menghancurkan sistem *gentile* sehingga sistem ini bertahan selama berabad-abad dalam teritori yang telah berubah dan mampu meremajakan diri dalam bentuk keluarga-keluarga bangsawan atau bahkan keluarga-keluarga petani.

Dengan titik tolak seperti itu, pandangan Marx dan Engels tentang negara dapat dibedakan dari kedua pandangan yang normatif dan statis sebagaimana diuraikan sebelumnya. Pusat gagasan liberal dan liberal demokratik tentang negara yaitu, bahwa negara dapat mendaku (*claim*) dirinya mewakili kepentingan masyarakat atau kepentingan umum, diperhadapkan dengan kepentingan individu. Bagi Marx dan Engels, penghadapan seperti itu adalah ilusi: seolah-olah tidak ada kelas-kelas masyarakat, seolah-olah hubungan antarkelas tidak eksploitatif, dan seolah-olah perbedaan kelas tidak mengandung perbedaan kepentingan dan tidak menentukan kehidupan ekonomi dan politik. Dalam jangka pendek, negara—atau lebih khusus lembaga birokrasinya—dapat saja hadir dalam berbagai bentuk dan memiliki kekuasaan yang tidak terkait langsung dengan kepentingan siapa pun. Dengan kata lain, negara atau birokrasi negara menjadi kekuatan independen dan bersifat otonom. Namun, dalam proses jangka panjang, negara dan lembaga birokrasinya tumbuh menjadi alat kelas, yang berperan mengordinasikan masyarakat yang terpilah-pilah

dalam berbagai kepentingan agar tunduk pada kepentingan kelas penguasa. Negara, dengan demikian, melayani kepentingan kelas yang secara ekonomis dominan.

Demikianlah, negara pada era peradaban kuno (*antiquity*) adalah negara pemilik budak (*slaves*), yang memiliki tujuan menguasai para budak, sebagai mana pada zaman peradaban feodal negara merupakan alat kaum bangsawan untuk melestarikan penghambaan oleh para petani serta kaum pelayan. Serupa dengan kedua zaman itu, pada zaman modern, negara menjadi instrumen kaum pemodal untuk meng-eksploitasi kaum pekerja.

Max Weber menolak gagasan negara dan organisasinya sebagai produk relasi antarkelas dalam masyarakat. Bagi Weber, sejarah perkembangan negara menyangkut tiga elemen menentukan, yaitu kewilayahan (*territoriality*), monopoli penggunaan kekerasan fisik (*monopoly of physical coercion*), dan legitimasi penggunaan kekerasan tersebut. Walaupun Engels juga menjelaskan kewilayahan dan monopoli kekuatan militer sebagai elemen penentu kehadiran negara, Weberlah yang menambahkan elemen ketiga, yakni legitimasi. Ketiga elemen tersebut menandai kelahiran negara modern yang berbeda dari model negara-negara sebelumnya—yang keberadaannya selalu diganggu oleh pertikaian dan peperangan antar-faksi bersenjata dari dalam. Sebagai bagian dari penolakan itu, Weber mengembangkan gagasan birokrasi, yang diartikan tidak semata-mata sebagai pegawai pemerintah atau aparat birokrasi negara sebagaimana persepsi Marx dan Engels. Lebih jauh dari itu, gagasan birokrasi Weber mencakup semua bentuk organisasi skala luas (pegawai pemerintah, partai politik, perusahaan industri, universitas, dan seterusnya).

Weber mengakui bahwa perjuangan kelas telah berlangsung pada berbagai periode sejarah, dan bahwa analisis hubungan antara pemilik modal dan pemilik tenaga kerja memiliki makna penting guna menjelaskan persoalan industri kapitalis. Tetapi dia menolak pencampuran antara analisis mengenai kelas dan analisis mengenai kekuasaan. Bagi Weber, pembagian kelas tidak dapat direduksi hanya berdasarkan relasi ekonomi. Kelas hanyalah salah satu sisi dalam distribusi dan perjuangan mencapai kekuasaan.

Aspek yang juga menentukan bagi pembentukan dan mobilisasi kekuasaan di dunia modern adalah semangat tinggi hasil dari sentimen solidaritas kelompok, komunitas etnis, kebanggaan berkuasa,

atau bahkan nasionalisme. Lebih dari itu semua, yang paling penting adalah pertarungan kekuasaan antarnegara-bangsa, suatu gejala dunia modern yang membuka peluang bagi kompetisi antar-kehendak manusia (*human will*) dan antar-nilai yang dianut manusia, dalam suatu dunia yang semakin rasional dan birokratis. Berbeda dari Marx dan Engels, Weber, seperti ditunjukan oleh Steinmetz,[22] tidak pernah melakukan studi perbandingan skala penuh mengenai persoalan pembentukan negara sebagaimana kajiannya mengenai hubungan antara agama dan ekonomi. Weber cenderung menganalisis karakteristik negara. Dan pandangan-pandangannya tentang negara ditujukan guna menegaskan bahwa negara-negara tradisional dan non-Barat dipengaruhi secara kuat oleh sistem kebudayaan religius, sementara kehadiran negara-negara Barat modern dilandasi oleh rasionalitas yang legal dan formal (*legal-formal rationality*).

Penekanan Weber pada aspek rasionalitas sebagai landasan negara modern digunakan oleh para ilmuwan politik generasi baru untuk menegaskan kembali negara sebagai fokus perhatian dan analisis politik (*state-centered*). Ini tentu berbeda dari dan sekaligus menolak fokus analisis berbasis masyarakat dan kebudayaan (*society-centered*), sebagaimana dilakukan Marx dan Engel. Para ilmuwan politik generasi baru ini menolak model analisis yang menganggap negara semata-mata sebagai arena pertarungan antarkelas atau antarkelompok masyarakat. Bagi eksponen pemikiran ini, seperti Theda Skocpol,[23] negara bukanlah institusi pengabdi kelas dominan, karena banyak negara yang struktur dan kebijakannya justru tidak cocok dengan analisis seperti itu. Mereka bahkan dianggap berhasil membuktikan bahwa negara bukan hanya otonom secara temporer sebagaimana dipersepsikan pengikut Marxian, tetapi bersifat otonom penuh sepanjang waktu.

Pendekatan *state-centered* yang bercorak statis dan jangka pendek ini lebih menekankan analisisnya antara lain pada cara-cara organisasi negara berubah-ubah; bagaimana kemampuan perubahan organisasi-organisasi negara berkaitan dengan kepentingan kelompok-kelompok sosial dan ekonomi di dalam negeri dan dengan lingkungan trans-nasional; bagaimana aparat-aparat negara mengembangkan perhatian pada keamanan dalam negeri, perumusan kebijakan, serta persaingan dengan negara-bangsa lainnya, yang boleh jadi berbeda dari perhatian dan kepentingan kelas-kelas atau kelompok sosial. Dengan fokus seperti

itu, mereka berhasil membawa negara masuk kembali ke dalam teori abstrak tentang negara, sekaligus mengesampingkan makna penting evolusi politik jangka panjang.

Di sisi lain, pakar antropologi tetap menggunakan masyarakat dan kebudayaan sebagai fokus analisis mengenai pembentukan negara. Teori evolusi kebudayaan—yang digunakan Lewis Morgan untuk menjelaskan perkembangan kebudayaan manusia sejak zaman kebuasan (*savagery*), lalu melewati zaman kekejaman (*barbarism*) menuju zaman peradaban (*civilization*), yaitu ketika manusia mengenal organisasi politik yang sangat kompleks—telah dijadikan rujukan oleh Engels dalam teorinya tentang negara. Para antropolog generasi baru, seperti Leslie White dan Julian Steward, juga meneruskan pendekatan evolutif jangka panjang sebagaimana dirintis para pendahulunya ini.[24]

Bahkan, ahli antropologi generasi terbaru, seperti Elman R. Service atau Robert Carneiro, tetap pula menggunakan pendekatan jangka panjang dalam memahami kehadiran organisasi politik bernama negara, meskipun keduanya menggunakan sudut pandang berbeda. Sementara Service menggunakan sudut pandang integratif dan damai, Carneiro menggunakan sudut pandang konflik dan perang. Sebagaimana disinggung pada bagian pendahuluan, Elman R. Service memandang pembentukan negara sebagai proses yang relatif damai dan berlokasi pada proses institusionalisasi kepemimpinan pusat. Kepemimpinan merujuk pada kemampuan relatif seseorang atau kelompok untuk memerintahkan kepatuhan atau menundukkan perlawanan. Agar suatu komunitas/kelompok menjadi sebuah negara, organisasi politiknya harus berkembang sedemikian rupa, sehingga kekuasaan kepemimpinannya tidak hanya didasarkan pada otoritas berbasis hubungan hierarkis tapi juga berbasis sistem hukum yang mengesahkan monopoli kekerasan (*monopoly of violence*).

Menurut Service, merujuk pada hasil penelitian di Afrika dan Amerika Selatan, proses institusionalisasi berkembang melalui empat tahap, dari tahap masyarakat *bands*, menuju masyarakat *tribes*, lalu berkembang menjadi *chiefdoms*, dan akhirnya menjadi negara awal (*primary/early states*).[25] Sementara kepemimpinan pada masyarakat egaliter (*band* atau *tribe*) tidak mengenal hierarki kecuali pemimpin puncak, bentuk masyarakat *chiefdom* telah mengenal hierarki kepemimpinan yang fungsional bagi pembagian kerja, barang dan jasa. Meskipun demikian, setiap kelompok masyarakat mengalami proses

institusionalisasi yang berbeda satu sama lain. Selain itu, tidak ada jaminan bahwa suatu kelompok masyarakat dalam bentuk *band* atau *tribe* akan dengan sendirinya berkembang menjadi masyarakat politik yang lebih rumit dalam bentuk negara.

Band, sering juga disebut *horde*, merupakan kelompok masyarakat pemburu-pengumpul yang bergerak (*mobile hunter-gatherer*). Kelompok masyarakat ini berpindah-pindah lokasi secara musiman untuk memperoleh sumber makanan liar yang tidak dibudidayakan. Lokasi yang biasa mereka datangi secara musiman terdiri dari tempat berkumpul utama (*camp site*) yang arealnya lebih besar, tempat perburuan (*kill and butchery site*), dan tempat kerja (*work site*) yang arealnya lebih kecil. Contoh mayarakat seperti ini dapat ditemukan pada kelompok Hadza di Tanzania dan kelompok San di Afrika bagian selatan. Anggota masyarakat ini dipertautkan terutama oleh pertalian darah melalui perkawinan atau keturunan.

Keanggotaan *band* umumnya terdiri dari orang-orang seketurunan berdasarkan pertalian darah atau perkawinan. Mereka tidak mengenal kepemimpinan formal, ketimpangan ekonomi atau perbedaan status sosial antar-anggota. Dalam hal pengambilan keputusan, setiap orang dewasa dipandang setara, walaupun di antara mereka ada yang dianggap mempunyai kelebihan berkat keterampilannya seperti daya ingat yang tajam, memiliki bakat berbicara atau sebagai pemburu terbaik. Masyarakat seperti ini, di mana kekuasaan politik tersebar dan tidak memiliki kepemimpinan politik yang terlembagakan seperti raja atau ratu, disebut juga dengan masyarakat *akepalus* (*acephalous society*).

Tribe, kadangkala disebut masyarakat segmentaris (*segmentary society*), merupakan tingkat integrasi politik yang lebih tinggi dari *band*. Konsep ini merujuk pada kesatuan masyarakat yang terdiri dari segmen-segmen yang berbeda tetapi dipersatukan terutama melalui mekanisme pertalian darah atau keturunan dan ikatan persaudaraan (*kinship*).[26] Segmen-segmen tersebut dapat berupa kelompok *band*, atau keluarga se-kakek (*lineage*), atau keluarga besar (*clan*). *Tribe* menampakkan piramida kelompok-kelompok sosial di mana unit terkecil seperti rumah tangga merupakan segmen dari unit kesatuan yang lebih besar seperti keluarga se-kakek, lalu menjadi segmen dari unit kesatuan yang lebih besar lagi seperti keluarga se-buyut, dan seterusnya hingga ke puncak piramida.

Segmen-segmen *tribe* mengembangkan mekanisme politik dan sosial

berbasis pertalian darah atau ikatan persaudaraan (*kin-based*) guna mengakomodasi lebih banyak kehidupan mengembara, redistribusi makanan dan mengatur pelayanan kemasyarakatan dan keagamaan. Segmen-segmen tersebut memenuhi kebutuhan hidup mereka terutama melalui pengolahan tanah atau pemeliharaan binatang. Mereka umumnya petani hortikultura yang bermukim atau pengembara (*nomad*) padang rumput yang mengandalkan pemanfaatan binatang ternak. Jenis kesatuan masyarakat ini juga dapat ditemukan pada masyarakat penunggang kuda (*equestrian*) dan masyarakat pencari kehidupan di daerah kaya air (*rich aquatic forager*). Pola permukiman *tribe* berbentuk kampung-kampung yang kadangkala bersifat permanen. Mereka telah mengenal kepemimpinan puncak yang bersifat formal, dan memimpin lebih berdasarkan kemampuan persuasif daripada pemaksaan kehendak—dalam konteks pengambilan keputusan, pendapat masyarakat (opini publik) menjadi acuan utama, dan karena itu mereka tergolong masyarakat egaliter.

Tahap perkembangan selanjutnya adalah *chiefdom*. Tahap ini merupakan tingkat kesatuan politik yang terbentuk ketika anggota masyarakat sudah semakin banyak jumlahnya dan memiliki komandan permanen (*chief*) berdasarkan keturunan—tetapi tidak memiliki birokrasi administrasi. Sang komandan menyiapkan arah dan kewenangan bagi seluruh anggota masyarakat. Kadangkala dia didampingi oleh sebuah majelis pertimbangan. Pada beberapa jenis *chiefdom* di Afrika dan Hawaii terdapat komandan puncak dan beberapa komandan yang lebih rendah untuk menjalankan fungsi administratif. Sang komandan dan anggota keluarganya mempunyai kedudukan dan standar hidup lebih tinggi dibandingkan dengan keluarga lain pada masyarakat yang sama. Jadi, walaupun pada tingkat ini masyarakat belum terpilah-pilah secara tegas ke dalam kelas-kelas, mereka telah mengenal peringkat berdasarkan reputasi, kepemilikan benda berharga, maupun senioritas. Surplus produksi pangan maupun kerajinan diserahkan kepada *chief* sebagai kewajiban. Dalam kaitan ini, kedudukan *chief* sangat penting terutama dalam menjalankan fungsi redistribusi ekonomi yang luas bagi seluruh anggota, sering kali melalui upacara religius. Redistribusi yang menjadi ritus ini merupakan landasar awal bagi sistem perpajakan pada *chiefdom* tersebut.

Walaupun masyarakat *chiefdom*[27] lebih kompleks dan lebih terorganisasi dari *tribe*, bentuknya dapat bervariasi, dari yang relatif

sederhana hingga yang relatif kompleks. Bentuk *chiefdom* yang lebih sederhana mempunyai pola pengambilan keputusan yang terpusat guna mobilisasi anggota dan pengolahan sumber-sumber dengan lebih baik dan cepat. Sedangkan bentuk *chiefdom* yang lebih kompleks memiliki pengaturan otoritas yang bertingkat: seorang *cheif* membawahi sejumlah *chief* yang lebih rendah tingkatannya, tetapi tanpa dukungan birokrasi dalam hal pengaturan surplus makanan, distribusi dan penyimpanan sumber daya.

Salah satu ciri umum *chiefdom* adalah adanya pusat peribadatan dan upacara permanen, yang menjadi titik pusat kegiatan sosial, ekonomi dan politik warganya. Jumlah populasinya yang besar, berkisar 5.000 jiwa ke atas, membuat setiap perselisihan tidak dapat lagi diakomodir oleh mekanisme pertalian darah atau ikatan persaudaraan. Dalam konteks ini, *chief* berfungsi sebagai penengah sekaligus pemutus perkara. Selain itu, masyarakat juga mengenal peringkat, khususnya peringkat bangsawan dan rakyat biasa. Itu sebabnya, kehidupan politik dalam *chiefdom* biasanya tidak stabil, ditandai dengan persaingan di antara para bangsawan dalam memperebutkan kepemimpinan, reputasi, dan wewenang keagamaan.

Para arkeolog dan antropolog memandang *chiefdom* sebagai unit kesatuan politik yang menandai tahap awal pembentukan negara. Namun demikian, mereka berbeda pendapat mengenai batas-batas *chiefdom*. Selain dipahami dari sisi politik dan struktur kekuasaan sebagaimana dikemukakan di atas, konsep ini juga dimengerti secara berbeda dari sisi ekonomi. Dalam hal ini, terdapat perbedaan antara *chiefdom* dengan model ekonomi berbentuk penggunaan makanan atau alat produksi sebagai alat bayar untuk pelayanan (*staple finance*, sering kali karena kelangkaan barang yang dipertukarkan) dan model ekonomi yang melibatkan transaksi jual-beli barang bernilai simbolik tinggi (*wealth finance*) melalui pertukaran jarak jauh atau pesanan terhadap produsen langganan. Demikian pula terdapat perbedaan antara *chiefdom* yang bercorak *group-oriented* (berorientasi pada kelompok) dan *chiefdom* yang bercorak *individualizing*—yang pertama menekankan pentingnya peneguhan kekelompokan melalui investasi pada pengembangan usaha bersama, sementara yang kedua menekankan penghormatan kepada kelompok elite melalui status yang menegaskan keindahan (atau kadangkala kekayaan), seperti perumahan mewah atau kuburan indah.

Tingkat integrasi politik di mana suatu masyarakat memiliki organisasi politik yang sangat terpusat secara permanen, dengan elite penguasa di puncak piramida kekuasaan dan rakyat sebagai bagian terbesar berada di bawahnya, disebut *state* (negara). Pada bentuknya yang awal (*primary/early state*), ciri-ciri *chiefdom* masih tersisa, seperti aparat birokrasi negara yang belum terbentuk. Namun demikian, penguasa negara (mungkin seorang raja atau ratu) memiliki otoritas yang jelas untuk menegakkan aturan. Otoritas ini diperteguh dengan dukungan tentara yang siaga, meskipun belum tentu reguler.

Masyarakat seperti itu tidak lagi mampu bergantung total pada hubungan *kinship*, karena sekarang telah terjadi klasifikasi masyarakat yang lebih jelas dari sekadar peringkat (*ranking*). Anggota keluarga penguasa dan para pemuka agama berada pada kelas tinggi, menyusul di bawahnya para spesialis pengrajin (artisan) dan di bawahnya lagi para pekerja pertanian atau penduduk miskin kota. Masyarakat *early state* umumnya memperlihatkan ciri-ciri pola permukiman kota, dengan bangunan-bangunan umum (*public building*) seperti rumah ibadah atau tempat kerja pejabat negara. Kadangkala ditemukan pula permukiman bercorak hierarkis dengan ibukota sebagai pusatnya. Bentuk negara secara penuh tercapai ketika diferensiasi kerja semakin banyak, semakin jelas dan terikat secara teritorial, serta ketika monopoli alat kekerasan (*monopoly of means of violence*) hanya terpusat di tangan negara, baik untuk keperluan internal (seperti sistem hukuman dan peradilan) maupun untuk keperluan eksternal (tentara permanen).

Berbeda dari pandangan Service, Robert Carneiro berpendapat bahwa perubahan dari satu tingkat ke tingkat integrasi politik lainnya, sebagaimana terurai di atas, tidak berlangsung secara damai, sebaliknya selalu melalui perang. Perang merupakan mekanisme utama dalam menggerakkan proses pembentukan negara. Tetapi, terjadinya perang sangat bergantung setidaknya pada tiga kondisi sosio-ekologis. *Pertama*, sempitnya lahan pertanian yang terkungkung dalam suatu lingkup geografis (dibatasi gunung, laut atau padang pasir). Kondisi ini mendorong timbulnya peperangan untuk menguasai sumber-sumber pertanian. Perkampungan subur diserang dan direbut oleh tetangganya yang lebih kuat dan dominan. Pahlawan perang pun muncul menguasai pusat perpolitikan, menegakkan hukum, mengumpulkan pajak, dan seterusnya. Kondisi ini disebut *"environmental circumscription"*.

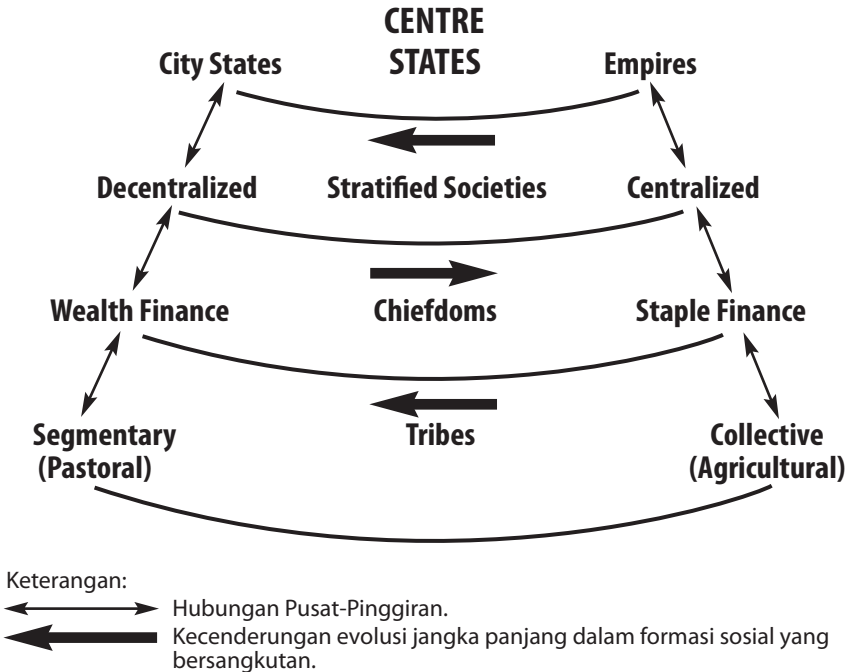
Kedua, pemusatan sumber-sumber (*resource concentration*) penghidupan, di mana lahan subur yang dapat digarap sepanjang tahun menumpuk di suatu wilayah, seperti bibir sungai. Hal ini juga mendorong peperangan, terutama dilakukan oleh kelompok masyarakat di daerah kurang subur yang berupaya mencaplok wilayah subur tersebut. Ketika persediaan makanan mereka menipis sementara tanah tidak bisa digarap lagi, terjadilah peperangan memperebutkan pusat sumber-sumber penghidupan. Dari sinilah muncul kekuasaan politik yang mempersatukan berbagai kelompok yang saling berperang, dan melalui proses penaklukan politik, terbentuklah negara.

Ketiga, tekanan jumlah penduduk dan "keterbatasan sosial" (*social circumscription*) di pusat-pusat permukiman. Kondisi ini merangsang penguasaan wilayah-wilayah tetangga yang lebih jarang penduduknya, sehingga kekuasaan politik pusat lalu melebar ke wilayah-wilayah tersebut dan kemudian membesar menjadi suatu kesatuan politik bernama negara.

Model integratif-damai maupun koersif-perang sama-sama menuai kritik, terutama karena penggunaan cara pandang yang bersifat satu sisi. Merujuk pada kasus Kerajaan Zulu di Afrika, Mathieu Deflem[28] menyajikan data bahwa keadaan perang dan damai tali-temali dalam proses pembentukan kerajaan tersebut. Teori Carneiro jelas relevan ketika perang memainkan peran penting dalam menyatukan berbagai *tribe* dan *chiefdom* menjadi satu kesatuan politik berbentuk kerajaan melalui penaklukan dan perluasan wilayah teritorial kekuasaannya. Teori Service juga relevan tatkala konsolidasi kekuasaan berlangsung melalui penerimaan kepemimpinan raja Zulu dalam penyelesaian konflik antara berbagai segmen masyarakat dan pengakuan legitimasi otoritas kekuasaannya oleh para lawan politik, serta kemampuan kepemimpinannya dalam mengamankan dan mengontrol redistribusi ekonomi di antara warga kerajaannya.

Ketidakcukupan teoritis dari cara pandang yang bercorak satu sisi seperti di atas mendorong lahirnya teori baru yang berupaya memadukan kelemahan masing-masing. Merujuk pada hasil penelitian di Eropa Utara, antropolog Kristian Kristiansen[29] menegaskan, adalah suatu kekeliruan jika kita menilai hanya ada satu atau dua penggerak utama, perang umpamanya, dalam rute masyarakat menuju pembentukan kelompok elite dan negara. Bukti-bukti menunjukkan bahwa di dalam rute tersebut terdapat tali-temali yang

rumit antara ideologi baru (legitimasi dan monopoli informasi), perang (termasuk persenjataan dan strategi baru), dan pengambilalihan produksi melalui upeti dan pajak.

Kristiansen juga menegaskan, rute *chiefdom* menuju pembentukan negara melewati tahap yang disebut "masyarakat berjenjang" (*stratified society*), yang dalam evolusi jangka panjang dibedakan ke dalam dua jenis: sentralistik dan desentralistik. Di sini *chiefdom* lebih dipahami dalam konteks ruang (*space*) yang ditunjukkan oleh pola finansialnya (*staple-wealth*). Kristiansen menekankan, pembentukan negara harus dipahami dalam kaitan dengan sistem yang lebih luas, dalam skala sistem dunia (*world system*), dan hubungan antara pusat sistem itu dengan wilayah pinggirannya (*centre-periphery relation*). Pemikiran ini dapat divisualisasikan dengan gambaran berikut:

Gambar di atas menjelaskan bahwa eksistensi *tribe* atau *chiefdom* tidaklah muncul dalam kondisi kosong, tetapi terkait dengan *world system* yang telah ada sebelumnya yang mungkin saja telah mengalami kemerosotan atau kepunahan. Ini bukan berarti tidak ada perkembangan yang bersifat independen, sebab evolusi ke arah

masyarakat yang lebih kompleks dapat berlangsung pada *band*, *tribe* atau *chiefdom* yang telah lama mengalami keterputusan dengan pusat, sehingga tampak bercorak independen. Dalam perspektif sistem dunia (*world system*), apa yang disebut "pusat" secara spasial pada dasarnya adalah pusat-pusat peradaban (*civilization*) yang telah berkembang sebelumnya, baik dalam bentuk negara kota maupun imperium.

Penjelasan lebih prosesual mengenai sistem dunia (*world system*) disajikan oleh Chase-Dunn dan Hall dengan apa yang mereka sebut *Iteration Model*, sebagaimana tampak pada skema di bawah ini: [30]

Basic (and Shortcuts) Iteration Model

(Kutipan Asli)

Population Growth

Technological Change

Intensification

Environmental Degradation

Hierarchy Formation

Population Pressure

Conflict

Circumcsription

Emigration

Keterangan:

Intensification	= Peningkatan kebutuhan akan tanah, air, energi, mineral, dan lain-lain.
Population Pressure	= Peningkatan biaya (waktu dan tenaga) untuk menghasilkan kebutuhan akan barang dan bahan baku.
Circumscription	= Keterbatasan (sosial atau geografis merujuk model Carneiro).
Technological Change	= Termasuk teknologi produksi dan teknologi perang.
Iteration	= Balikan positif memunculkan pengulangan proses yang sama secara terus-menerus menuju skala yang lebih luas.

Dalam model ini, pembentukan negara disebut *hierarchy formation*, yang dapat berbentuk negara kota, imperium, atau negara-bangsa. Untuk mengenali sistem dunia, Hall[31] menggunakan empat jenis batas (*boundaries*): 1) batas arus informasi atau budaya (*a boundary of information or cultural flows*), termasuk di dalamnya agama, ideologi, nilai-nilai dan sebagainya; 2) batas arus barang mewah dan prestisius (*a boundary of luxury or prestige goods flows*); 3) batas interaksi politik/militer (*a boundary of political/military interaction*); dan 4) batas arus jumlah barang (*a boundary of bulk goods flows*). Dengan menggunakan batas-batas tersebut, Hall mengidentifikasi tiga jenis sistem dunia yang mengalami evolusi, yaitu:

1. Sistem dunia berbasis orde kekerabatan (*kin ordered*, *normatively based world system*).
2. Sistem dunia berbasis negara upeti dan paksaan politik (*tributary*, *political coercive*, *state-based world system*), banyak di antaranya imperium dunia.
3. Sistem dunia berbasis negara kapitalis dan paksaan ekonomis (*capitalist*, *economically coercive state-based world system*).

Menurut Hall, sebenarnya masih ada sistem dunia lainnya, yaitu sistem dunia sosialis (*socialist world system*), di mana sumber-sumber digunakan untuk memajukan kesejahteraan kolektif. Tetapi dengan runtuhnya Uni Soviet, sistem dunia ini tidak mungkin lagi berkembang. Lagi pula, sebenarnya sistem sosialis tidak ada, karena yang ada di Uni Soviet adalah sistem dunia berbasis negara kapitalis milik negara (*state owned capitalist state-based world syistem*) yang kemudian runtuh.

Sebagaimana tampak dari uraian di atas, terdapat persoalan yang belum mampu sepenuhnya tercakup oleh pendekatan jangka panjang

dan evolutif. Persoalan dimaksud menyangkut aspek perkembangan nonfisik, seperti gambaran tentang perubahan pola perilaku manusia dengan berubahnya struktur sosial-politik masyarakat. Sebagaimana telah disinggung, ini merupakan persoalan klasik di kalangan ahli sosiologi mengenai hubungan antara perkembangan di tingkat masyarakat dan perkembangan di tingkat individu, antara *structure* dan *agency*. Evolusi masyarakat, dari bentuk sederhana menuju bentuk yang lebih kompleks dalam wujud negara, tidak dapat terpisahkan dari perubahan yang dialami para anggota masyarakat tersebut secara individual.

Meskipun tulisan ini tidak menggunakan model teoretik sistem dunia (*world system*) sebagaimana diperkenalkan para pendukungnya, seperti Kristiansen atau Chase-Dunn dan Hall, bagian-bagian tertentu dari penjelasan teoretik mereka tetap diperlukan guna memahami berbagai perspektif teori tentang negara dan peradaban. Apa yang mereka sebut batas-batas peradaban dapat dimanfaatkan untuk mengantisipasi kemungkinan batas-batas yang dapat dikenali dari peradaban yang terbangun di kalangan masyarakat Arab-Muslim setelah mereka melampaui fase pembentukan negara.

Hingga batas tertentu, antropolog L.H. Morgan menyediakan informasi tentang tahap-tahap perkembangan masyarakat di tingkat keluarga hingga mencapai tahap peradaban (*civilization*). Informasi ini kemudian dikembangkan oleh Engels antara lain dengan menempatkan persoalan pembentukan negara dalam garis kontinum kehadiran peradaban. Memang, pemahaman komprehensif mengenai pembentukan negara dengan pendekatan jangka panjang—yang diperkenalkan para ahli antropologi dan sosiologi—umumnya menempatkan persoalan pembentukan negara dalam kerangka proses perkembangan peradaban.

Sebagaimana tampak pada uraian mendatang, penjelasan mengenai proses pembentukan negara oleh Engels masih belum menyentuh persoalan rumit perihal relasi masyarakat-individu, makro-mikro, atau struktur-agen. Padahal, persoalan ini sangat urgen dibahas, mengingat pembentukan negara bukanlah sesuatu yang "*given*" melainkan hasil konstruksi manusia—sementara manusia dipandang sebagai subjek yang memiliki kebebasan bertindak. Lebih jauh lagi, dalam konteks evolusi dari kebuasan menuju peradaban, penggunaan istilah *peradaban* mengandung konotasi bahwa evolusi berhenti pada

peradaban yang dipersepsi sebagai "sesuatu" (*thing*, atau *being*), bukan sebagai proses yang terus-menerus mengalami evolusi. Konotasi lain yang tidak kalah problematiknya ialah makna yang terkandung dalam kata "*civilization*" itu sendiri. Pada awal penggunaannya, kata ini cenderung menempatkan peradaban (Barat) secara superior, bukan hanya terhadap periode sebelum peradaban muncul tetapi juga terhadap peradaban lain.

Oleh sebab itu, muncul pula pendekatan jangka panjang dalam memahami pembentukan negara yang menempatkan proses pembentukan negara dalam suatu kontinum proses-proses berperadaban (*civilizing processes*) umat manusia. Dikatakan proses-proses (dalam bentuk jamak), mengingat setiap masyarakat menempuh rute dan corak perjalanan yang berbeda-beda dalam perjalanan berperadaban tanpa akhir ini. Dalam hal ini, pembentukan negara juga akan dialami setiap masyarakat secara berbeda pula. Pendekatan yang diperkenalkan sosiolog Jerman, Norbert Elias (1897-1990), ini mempertautkan proses perubahan pada tingkat masyarakat/struktur, disebut *sociogenesis*, dengan perubahan pada tingkat individu/agen, disebut *psyhcogenesis*. Elias juga cenderung menggunakan kata kerja prosesual *civilizing* daripada kata benda *civilization*, karena ungkapan kata kerja secara implisit mengakui kesetaraan "yang lain" (*otherness*). Hal ini dimaksudkan untuk mengeliminir pengertian peradaban (*civilization*)—yang selama ini lebih mencerminkan citra diri masyarakat Barat (Eropa dan Amerika Utara) yang superior—agar lebih netral. Sedangkan makna "jangka panjang", bagi Elias, mencakup proses berperadaban yang dialami setidaknya oleh tiga generasi.[32] Penjelasan lebih rinci mengenai pendekatan ini akan disampaikan pada bagian mendatang.

2 Akar dan Perkembangan Pemikiran tentang Peradaban

Uraian terdahulu menunjukkan bahwa pemahaman perihal pembentukan negara akan mengalami distorsi manakala diposisikan sebagai sesuatu yang instan dan terpisah dari pengaruh ruang dan waktu. Meskipun kerja teorisasi yang dilakukan para ahli sudah pasti tidak terlepas dari kelemahan, terdapat banyak pilihan teoritis yang memungkinkan pengurangan distorsi hingga ke tingkat optimal. Dalam kaitan ini, pembentukan negara diposisikan dalam pertalian dengan

berbagai faktor sebelum maupun sesudahnya. Dengan kata lain, pembentukan negara ditempatkan pada garis kontinum manusia menuju peradaban (*civilization*, dengan kata benda) atau pada proses berperadaban (*civilizing process*, dengan kata kerja*)* guna meningkatkan kemampuan mereka untuk bertahan hidup.

Sejarawan Fernand Braudel[33] mengakui, sangat sulit mencapai kesepakatan tunggal mengenai arti kata *civilization* (dalam bentuk kata benda) karena kata itu telah demikian berkembang dan komplikatif. Mulanya, kata itu digunakan di Prancis pada abad ke-18, khususnya di bidang hukum, untuk menjelaskan tindakan seorang jaksa atau keputusan hukum yang mengalihkan tuntutan pidana atau kriminal (*criminal trial*) menjadi tuntutan perdata (*civil proceedings*). Kata ini lalu berkembang dan digunakan untuk menunjuk suatu proses menjadi beradab (*becoming civilized*) yang dilawankan dengan kekejaman (*barbarism*). Dalam *Universal Dictionary* tulisan Furetiere tahun 1690, kata "*to civilize*" berarti *to polish the manners, make civil and sociable* (memperhalus tingkah laku, membuat sopan dan diterima secara sosial). Dari Prancis, kata itu menyebar ke seluruh Eropa. Di Inggris, penggunaan kata itu mengalahkan kata "*civility*" yang telah lama digunakan sebelumnya untuk makna yang sama. Di Jerman, kata "*zivilisation*" dengan mudah diterima. Sedangkan di Italia digunakan kata kuno "*civilta*".

Bersamaan dengan itu, berkembang pula kata "*culture*". Menurut Braudel, filsuf Cicero telah menggunakan kata itu untuk makna yang sama dengan kata "*civilization*". Sedangkan Hegel menggunakan keduanya secara silih berganti. Tetapi akhirnya, para ahli memerlukan pembedaan. Di sini Braudel mengakui, dua orang yang berbeda dapat mengartikan kedua kata itu secara berbeda pula, dari negara ke negara, atau dari satu daerah ke daerah lain di satu negara, atau dari satu periode ke periode lain. Karena itu, terdapat pula pembedaan yang mengaitkan makna *culture* dengan ketinggian martabat spiritual, dan sebaliknya mengaitkan makna *civilization* dengan hal-hal yang bersifat kasatmata (material) seperti jalan atau pelabuhan.

Bagi Braudel, *civilization(s)* dimaknai amat luas, dan untuk mengenalinya memerlukan bantuan ilmu lain, selain ilmu sejarah yang dia geluti. Braudel lalu menetapkan empat kerangka pemahaman, yaitu peradaban sebagai wilayah geografis (*civilizations as geographical areas*); peradaban sebagai (bentuk-bentuk) masyarakat (*civilizations as*

societies); peradaban sebagai (sistem) perekonomian (*civilizations as economies*); dan peradaban sebagai cara berpikir (*civilizations as ways of thought*). Dengan empat kerangka itu, Braudel membuat pemetaan beberapa peradaban, yaitu: 1) peradaban dunia Muslim; 2) peradaban Afrika; 3) peradaban Timur Jauh, terdiri dari China, India, Maritim Timur Jauh (termasuk Indochina, Indonesia, Filipina, Korea) dan Jepang; 4) peradaban Eropa, terdiri dari Eropa (Barat), Amerika dan Eropa lainnya.

Sebelum pembahasan lebih lanjut mengenai makna *civilization* dan *culture*, perlu terlebih dahulu dijelaskan padanan kata keduanya dalam bahasa Indonesia. Di sini, kata "*civilization/zivilisation*" diartikan dengan *peradaban*, sementara kata "*culture/kultur*" diterjemahkan dengan *budaya* atau *kebudayaan*. Akar kata "peradaban" adalah *adab*, artinya kehalusan dan kebaikan akhlak, kesopanan. Peradaban lalu diartikan dengan kemajuan budaya batin, kecerdasan berpikir.[34] Ada juga pendapat bahwa "peradaban adalah sebuah masyarakat yang telah mencapai tingkat kerumitan tertentu, umumnya termasuk perkotaan dan pemerintahan berlembaga, agama, iptek, sastra serta filsafat".[35] Sedangkan kata "budaya" diartikan dengan akal budi, pikiran, sesuatu yang berkenaan dengan hasil karya budi. Arti "budi" sendiri adalah akal yang dapat menimbang baik buruk, tabiat, akhlak.[36] Budaya dapat pula berarti konsep, adat-istiadat, seni dan pakaian. Budaya manusia dan ekspresi seni mendahului peradaban, dan keberadaannya dapat dilacak sampai ke zaman *palaeolithik* (lukisan gua, arca Venus, tembikar/pecah belah dari tanah). Kemajuan pertanian memungkinkan transformasi masyarakat pemburu dan pengumpul atau nomadik menjadi penduduk perkampungan menetap yang terjadi sejak abad ke-9 SM. Penjinakan hewan seperti anjing, domba, kambing dan lembu menjadi bagian penting dari kebudayaan manusia.[37]

Pembedaan antara kedua kata tersebut secara konseptual diberikan oleh Koentjaraningrat, ahli antropologi. Ia menggunakan kata "peradaban" untuk bagian tertentu dari kebudayaan yang halus dan indah, seperti sopan santun dan pergaulan yang kompleks di dalam masyarakat yang kompleks pula. Menurutnya, kata ini sering pula digunakan untuk menunjuk pada "suatu kebudayaan yang mempunyai teknologi, seni bangunan, seni rupa, sistem kenegaraan, dan ilmu pengetahuan yang maju dan kompleks"[38] Pemaknaan seperti ini sepadan dan relatif mewakili makna *civilization/zivilisation*. Karena itu,

tulisan ini akan menjadikannya sebagai rujukan.

Sementara itu, masih menurut Koentjaraningrat, kata ”kebudayaan” berasal dari kata Sanskerta *buddhayah*, yakni bentuk jamak dari *buddhi* yang bermakna budi, atau akal. Berdasarkan asal kata itu, kebudayaan diartikan dengan “hal-hal yang bersangkutan dengan budi dan akal”. Mengutip Zoetmulder, Koentjaraningrat juga menyebut akar kata lain dari kata “kebudayaan”, yaitu perkembangan bentuk majemuk dari *budi-daya*, yang artinya “daya dari budi, kekuatan dari akal”. Merujuk pada akar kata sebagaimana dijelaskan di atas, Koentjaraningrat mengajukan makna kebudayaan sebagai “keseluruhan gagasan dan karya manusia yang harus dibiasakan dengan belajar, serta keseluruhan hasil budi dan karyanya itu”. Dengan pengertian ini, budaya atau kebudayaan relatif sepadan dengan arti kata *culture/kultur*, sehingga konsep tersebut menjadi acuan tulisan ini.

Merujuk pada kata kerja bahasa Prancis “*civiliser*”, Kroeber dan Kluckhohn, sebagaimana dikutip Wolf Schafer,[39] mengaitkan arti peradaban (*civilization*) dengan kesopanan tingkah laku, urbanisasi dan perbaikan. Jadi, *civilization* dapat diartikan sebagai standar tingkah laku yang serupa dengan etiket. Tingkah laku “beradab” lalu dikontraskan dengan tingkah laku kasar dan “barbar”.[40] Dalam pengertian ini, *civilization* menyiratkan kecanggihan dan kehalusan. Sementara itu, keterkaitan kata tersebut dengan kota (urbanisasi) dapat dijelaskan dari asal kata Latin “*civis*”, yang artinya penduduk negeri (*citizen*) atau penduduk kota (*townsman*). Secara teknis, para ahli antropologi menjelaskan peradaban (*civilization*) sebagai bentuk masyarakat yang kompleks di mana anggotanya hidup di kota-kota dan memperoleh makanan dari pertanian, dari masyarakat subsuku (*band*) atau dari masyarakat suku (*tribe*) yang hidup di permukiman-permukiman atau kelompok orang-orang nomad dan sejenisnya.[41]

Dengan arti seperti itu, kata “*civilization*” merupakan istilah eksklusif yang dapat diterapkan untuk sejumlah kelompok manusia dan bukan untuk kelompok lain. Secara literer, kata itu digunakan untuk menunjuk masyarakat yang kompleks, yang dapat dibedakan dari masyarakat sederhana. Dilihat dari fakta sejarah, kata itu digunakan untuk menunjuk ciri-ciri berikut:[42]

1. Penggunaan teknik pertanian intensif, perputaran benih dan irigasi, sehingga petani dapat memproduksi surplus makanan.

2. Jumlah penduduk yang signifikan, yang tidak menghabiskan waktunya hanya untuk memproduksi makanan, sehingga menumbuhkan pembagian kerja.
3. Pembauran para produsen bukan-makanan ini ke dalam permukiman menetap yang disebut "kota".
4. Terdapat hierarki sosial di mana kelas penguasa didukung dengan pemerintahan dan birokrasi. Kekuasaan politik terpusat di kota-kota.
5. Kontrol makanan yang terlembagakan oleh kelas penguasa, pemerintah atau birokrasi.
6. Terbentuknya pranata-pranata sosial yang formal dan kompleks, seperti agama yang terorganisasikan dan pendidikan, yang berbanding terbalik dengan tradisi-tradisi yang tidak formal pada bentuk masyarakat lain (yang bukan peradaban).
7. Berkembangnya bentuk-bentuk pertukaran ekonomi yang kompleks. Tercakup di dalamnya perluasan perdagangan yang memungkinkan penciptaan uang dan pasar.
8. Penumpukan lebih banyak kepemilikan barang dibanding masyarakat yang lebih sederhana.
9. Pengembangan teknologi baru oleh mereka yang tidak sibuk memproduksi makanan. Pada banyak peradaban awal, metalurgi merupakan pengembangan yang sangat penting.
10. Pengembangan lebih lanjut kesenian dan terutama tulisan.

Para ahli penganut teori sistem (*system theory*) mengartikan peradaban sebagai sistem jejaring perkotaan yang kompleks, yang tumbuh dari berbagai kebudayaan pra-kota dan dikenali berdasarkan hubungan ekonomi, politik, militer, diplomatik dan kultural yang skalanya berbeda-beda. Misalnya, dalam jejaring tersebut, skala hubungan ekonomi lebih luas dibandingkan skala hubungan diplomatik.

Peradaban dapat juga dijelaskan sebagai budaya (*culture*) masyarakat yang kompleks. Kata "*culture*" berasal dari kata Latin "*colere*" (*to inhabit*/bermukim, *to cultivate*/mengolah tanah atau tanaman, dan *to honor*/memuliakan), yang secara umum menunjuk pada aktivitas manusia dan makna simbolik yang memberikan signifikasi pada aktivitas tersebut. Sebagian besar ahli antropologi menggunakan istilah itu untuk menjelaskan kemampuan universal manusia dalam mengklasifikasi,

mengodifikasi, dan mengomunikasikan pengalaman mereka secara simbolik.[43]

Analisis lebih spesifik mengenai perbedaan antara *civilization* dan *culture* disodorkan oleh Norbert Elias.[44] Untuk kepentingan tulisan ini, analisis Elias akan disajikan sedikit lebih rinci. Perumusan konsep yang spesifik tersebut terilhami oleh debat publik antara Thomas dan Heinrich Mann, di mana Thomas secara tidak langsung menuduh saudaranya itu sebagai *Zivilisationliterat*. Dengan ungkapan itu, dia ingin menyatakan bahwa Heinrich adalah orang yang terpengaruh Prancis; superfisial; fanatik buta dengan demokrasi; novelis revolusioner yang berorientasi pada pencerahan, yang tidak menghargai sastra dan seni Jerman asli. Secara sensitif, Elias mendiskusikan konsep *Zivilisation* dan *Kultur* dengan memperhatikan konotasi dan makna nasionalistik yang terkandung dalam kedua konsep tersebut.

Menurut Elias, konsep *civilization* berkembang melalui ketegangan dan persaingan antarkelompok masyarakat. Khususnya di Jerman, dia menempatkan perkembangan konsep *Zivilisation* dan *Kultur* dalam kaitan yang lebih luas dengan pembentukan identitas kelompok, pandangan-dunia dan struktur kepribadian di antara kelas-kelas masyarakat tertentu di Jerman dan antara negara ini dengan bangsa lain. Pada awal abad ke-16, konsep *civilite'* berkembang sebagai lambang lingkaran istana Prancis. Untuk fungsi dan makna yang sama, di Inggris digunakan konsep *civility*; atau *civilta* di Italia, dan *zivilitat* di Jerman. Konsep tersebut muncul untuk memisahkan antara tingkah laku orang-orang lingkaran istana dengan tingkah laku anggota masyarakat lainnya. Pada abad ke-18, kelas penguasa di Jerman berbicara dalam bahasa Prancis dan cenderung meniru tingkah laku penguasa istana Prancis. Bahasa Prancis mereka pandang sebagai lambang status kelas atas, sementara bahasa Jerman sebagai bahasa yang tidak sopan dan *barbaric*.[45]

Sebaliknya, kelompok kecil kelas pedagang justru menggunakan bahasa Jerman. Dalam hal akses sosial, mereka tidak termasuk ke dalam masyarakat istana, juga tidak terlibat dalam proses pengambilan keputusan politik. Karena itu, mereka bersaing di luar arena politik dengan mengembangkan sendiri pandangan dunia dan identitas diri mereka sendiri. Berbeda dari yang mereka pahami sebagai superfisialitas atau *zivilisation* masyarakat istana, mereka menggunakan kesan-diri (*self-image*) tersendiri, yaitu *kultur*. Kesan-diri inilah yang kemudian

dituangkan ke dalam buku-buku, kecendekiaan, agama, seni, filsafat, serta pengayaan dalam diri yang mengarah pada pembentukan intelektualitas (*bildung*) pribadi. Bersamaan dengan pertumbuhan yang lambat dari kelas menengah pedagang Jerman, persandingan antara konsep *zivilisation*—yang mewakili kaum aristokrat istana—dan konsep *kultur*—yang mewakili kaum kelas menengah pedagang—terus berkembang dari dunia sosial menjadi kesadaran nasional. Dengan proses seperti itu, konsep *kultur* di Jerman memiliki fungsi yang relatif sama dengan konsep *civilization* di Prancis dan Inggris. Namun demikian, konsep Jerman *zivilisation* tetap dapat digunakan untuk fungsi yang sama tetapi sebagai kata lapis kedua (*second rank*) saja dan tanpa kandungan makna ekspansionistiknya.[46]

Di Prancis, kata *civilization* menggantikan kata *courtoisie* dan *civilite'*. Berbeda dari di Jerman, kaum borjuis di Prancis sejak awal telah ditarik ke dalam kehidupan istana yang memungkinkan mereka memiliki kemampuan berpikir dan bertindak di dunia politik. Dengan bekal pengaruh politik relatif besar di lingkaran istana, mereka bahkan mendapat akses hingga ke posisi tinggi di pemerintahan. Hubungan mereka dengan kaum bangsawan membuat posisi mereka tidak dapat diabaikan oleh raja. Akibatnya, hubungan sosial yang erat dan berkelanjutan tumbuh di antara anggota masyarakat dari berbagai latar belakang sosial. Sejumlah kelompok borjuis lalu membentuk bagian kelas penguasa istana, dan dengan cepat meniru tata krama dan tingkah laku kaum bangsawan. Hal ini terjadi jauh sebelum revolusi (Prancis) yang tidak menghapus bentuk-bentuk tata krama istana walaupun menghancurkan struktur politik.[47]

Perkembangan konsep *civilization* tersebut berkaitan dengan kehadiran gerakan reformasi kaum Fisiokrat (*Physiocrats*)[48] pada akhir abad ke-18, yang menyuarakan gagasan bahwa para raja dan menteri-menteri mereka tidak sepenuhnya berkuasa dalam mengatur berbagai persoalan masyarakat dan bahwa terdapat kekuatan-kekuatan sosial lebih luas yang memiliki keteraturan sendiri dan berlangsung di luar kemauan dan pengaturan para penguasa. Kaum Reformis itu berpandangan, suatu administrasi yang rasional dan terencana dengan baik diperlukan guna mengatasi persoalan proses sosial tersebut secara lebih tepat. *Civilization* muncul sebagai slogan yang mereka gunakan untuk menyatakan tujuan mereka dan juga sebagai penunjuk adanya keteraturan sosial yang sistemik. Hingga akhir abad ke-18, kata

itu menunjuk pada dua gagasan utama. Pertama, kata itu diletakkan sebagai konsep bercorak istana yang dilawankan dengan "barbarisme". Kedua, kata itu mengandung arti pandangan tentang sebuah proses dengan tujuan tertentu. Di tangan kaum Reformis, gagasan terakhir ini menjadi kepanjangan gagasan pertama, sehingga apa saja—dari perdagangan hingga pendidikan—yang mengandung praktik-praktik barbarian menjadi wilayah reformasi di bawah nama *civilization*, yang mengandung makna penghalusan tata krama dan penciptaan ketundukan dalam negeri kepada raja-raja.

Di Inggris, konsep *civilization* umumnya tampak lebih jelas, merujuk pada fakta politik, sosial, ekonomi, religius, moral, dan fakta-fakta lain. Konsep itu hampir sama artinya seperti yang dikenal di Prancis, yang mengungkapkan situasi sosial, tata krama bertingkah laku dan berperasaan masyarakat kelas atas yang terdiri dari kaum bangsawan. Begitu pula elemen-elemen kaum borjuis di Inggris, seperti di Prancis, juga lebih menyatu dibandingkan dengan di Jerman.

Perbedaan makna *civilization* di Prancis dan Inggris di satu sisi serta di Jerman di sisi lain sangat penting ditekankan di sini guna menyediakan landasan bagi penggunaan lebih lanjut kata itu dan kata terjemahannya, "peradaban", dalam buku ini. Sejalan dengan perbedaan makna tersebut, perkembangan peradaban dan posisi pembentukan negara di dalamnya telah dilukiskan oleh para ahli secara berbeda pula. Dua jenis pelukisan itu dapat dilihat dari penjelasan mengenai hal tersebut, yang disajikan oleh dua sarjana Jerman, yaitu Engels dan Elias.

3 Pembentukan Negara sebagai Fase Perkembangan Peradaban

Terlepas dari keberatan dan kritik yang diajukan Weber sebagaimana diuraikan sebelumnya, analisis Engels tentang negara yang berproses secara evolutif menyediakan petunjuk yang relatif rinci mengenai fase-fase perubahan sistem kekeluargaan hingga mencapai fase yang mengarah pada pembentukan negara. Mengandalkan data dan informasi yang telah digali L.H. Morgan, Engels mengajukan pandangan bahwa pada zaman ketika surplus produksi dan kepemilikan pribadi tidak dikenal, kehidupan manusia tidak mengenal negara. Zaman ini terutama ditandai dengan pengelompokan manusia dalam *gente*, yaitu

lingkaran terbatas kerabat sedarah dari garis perempuan yang tidak boleh saling menikah.

Sejalan dengan perubahan revolusioner dalam berproduksi yang kemudian menghasilkan surplus, pola kekeluargaan pun secara umum bergeser dari garis perempuan ke garis laki-laki (*patrilineal*). Laki-laki sebagai pemimpin *gente* dalam garis perempuan, mengambil alih posisi perempuan dalam penetapan keturunan dalam *gente*. Perkembangan ini disusul dengan penguasaan surplus produksi dalam sistem *gentile* oleh laki-laki melalui pewarisan, terutama kepada anak laki-laki dan laki-laki lainnya. Perubahan ini diikuti pula dengan perubahan pola perkawinan menjadi *monogami*, sehingga kepemilikan perorangan (*private property*) memiliki basis kuat dalam pola kekerabatan patrilineal dan monogamis. Sebagaimana telah disinggung, surplus produksi dan kepemilikan perorangan, yang mengalahkan kepemilikan komunal, telah menciptakan kelas-kelas dalam masyarakat. Pada perkembangan inilah manusia memerlukan kehadiran negara, yang terutama berfungsi untuk mengatur perbedaan kepentingan berbagai kelas dalam masyarakat. Demikianlah, terdapat pertalian erat antara perkembangan hubungan antar-manusia dalam keluarga dan perkembangan struktur masyarakat yang kelak mencapai bentuk negara.

Perkembangan sistem keluarga manusia pernah mengenal suatu fase di mana hubungan seksual dilakukan secara terbuka dengan siapa saja. Pada fase ini, laki-laki dan perempuan dapat menjadi suami-istri tanpa memandang pertalian darah, sehingga perempuan bisa menjadi istri saudara laki-lakinya atau istri ayahnya. Sebelum persoalan inses (*incest*) dijadikan tabu, hubungan seksual antara orangtua dengan anak-anaknya dianggap biasa. Praktik hubungan seksual terbuka ini masih tersisa bentuknya di beberapa masyarakat, seperti masyarakat Kaviat di Selat Bering atau masyarakat Kadiak di dekat Alaska. Dari pola kekeluargaan seperti ini, berkembanglah pola kekeluargaan yang lebih mengenal pembatasan-pembatasan.[49]

Pertama, keluarga sedarah (*cosanguine family*). Dalam keluarga seperti ini, kakek dan nenek adalah suami-istri, lalu anak-anak mereka akan menjadi ayah-ibu bagi cucu-cucunya, kemudian menghasilkan buyut-buyut pada lingkar keempat dan seterusnya. Pada jenis keluarga ini telah ditemukan larangan hubungan seksual antara orangtua dengan anak-anaknya. Hubungan seksual masih terjadi antara

saudara laki-laki dengan saudara perempuan, baik sekandung maupun sepupu. Bentuk keluarga seperti ini telah punah dan hanya menyisakan sistem pertalian keluarga, sebagaimana terlihat pada masyarakat Hawai yang tersebar di seluruh Polynesia. Bentuk keluarga dengan perkawinan kelompok (*group marriage*) seperti ini diduga merupakan ciri keluarga zaman kebuasan.

Kedua, keluarga *punaluan*. Dalam pola kekeluargaan ini, selain larangan hubungan seksual antara orangtua dengan anak-anaknya, juga dikenal larangan hubungan seksual antar-saudara sekandung dan melalui proses selanjutnya antar-saudara sepupu. Dalam bentuk keluarga *punaluan* yang keberadaannya masih ditemukan di Hawai ini, sejumlah saudara perempuan sekandung maupun sepupu merupakan istri bersama para suami mereka yang bukan saudara laki-laki sekandung. Para suami ini tidak saling menyapa sebagai saudara sekandung, melainkan sebagai *punalua* yang berarti kawan intim atau *partner*. Demikian pula, sejumlah saudara laki-laki sekandung maupun sepupu mempunyai sejumlah istri bersama yang bukan saudara perempuan sekandung, dan para istri menyapa antar-mereka dengan *punalua*. Pola keluarga *punaluan* ini berkembang dari pola keluarga *cosanguine*. Landasan formasi keluarga jenis *punaluan* ini adalah saling kepemilikan bersama suami dan istri dalam lingkaran keluarga yang sudah jelas. Dalam pola keluarga ini, garis keturunan hanya dapat dibuktikan dari sisi ibu, dan karena itu hanya garis perempuan (*matrilineal*) yang diakui.

Pola keluarga *punaluan*, yang melarang hubungan seksual antar-sepupu, memandang anak dari saudara perempuan (sekandung) ibu—yaitu anak bibi dari pihak ibu—sebagai anak ibu juga. Demikian pula anak dari saudara laki-laki (sekandung) ayah—yakni anak paman dari pihak ayah—adalah anak ayah juga. Mereka semua adalah saudara. Sebaliknya, anak dari saudara laki-laki (sekandung) ibu—yakni anak paman dari pihak ibu—adalah kemenakan ibu, dan anak dari saudara perempuan (sekandung) ayah—yaitu anak bibi dari pihak ayah—adalah kemenakan ayah. Mereka semua dipandang sebagai sepupu. Jadi, saudara sepupu terbagi ke dalam dua kategori, yaitu sepupu yang menjadi saudara (dan terlarang melakukan hubungan seksual) dan sepupu yang tetap berstatus sepupu. Bentuk keluarga jenis ini, dan keluarga berpasangan sebagaimana akan diuraikan selanjutnya, merupakan ciri keluarga zaman kekejaman (*barbarism*).

Ketiga, keluarga berpasangan (*the pairing family*). Dalam keluarga jenis ini, seorang laki-laki mempunyai seorang istri utama (tapi jarang disebut sebagai istri favorit) di samping istri-istri lainnya. Bagi istri utama, laki-laki itu adalah suami utama di antara suami-suaminya yang lain. Kebiasaan keluarga berpasangan ini semakin lama kian mapan, seiring dengan perkembangan *gente-gente* dan peningkatan jumlah kelas-kelas "saudara laki-laki" dan "saudara perempuan" yang tidak memungkinkan perkawinan di antara mereka. Dorongan pun terus diberikan oleh *gente-gente* untuk mencegah perkawinan antar-saudara sedarah, melalui ratusan macam larangan. Kerumitan yang semakin tumbuh ini memungkinkan munculnya keluarga berpasangan, di mana satu laki-laki hidup dengan satu perempuan. Pada tahap ini, poligami dan ketidaksetiaan tetap menjadi hak istimewa laki-laki, sementara perempuan dituntut setia seumur hidup—dan jika melakukan perselingkuhan akan mendapatkan siksaan kejam.

Peningkatan produktivitas alam melalui usaha manusia, yang dipelajari sebagai penanda bagi zaman kekejaman, telah melipat-gandakan harta benda terutama berupa ternak, peralatan logam dan barang mewah, serta melimpahruahkan makanan seperti daging dan susu yang awalnya menjadi milik *gente* secara komunal. Dalam banyak kasus, surplus harta benda dan makanan yang tidak seimbang dengan jumlah pemiliknya mendorong penggunaan budak yang dihasilkan dari tawanan perang. Namun demikian, pada masyarakat Indian Amerika, budak tidak mempunyai nilai, sehingga mereka memperlakukan musuh laki-laki yang terkalahkan dengan cara dibunuh atau diangkat menjadi saudara di dalam suku pemenang, sementara musuh perempuan dijadikan istri dan anak-anaknya yang masih hidup diadopsi menjadi anak mereka. Pada masyarakat Romawi, kata *"famulus"* berarti budak rumah tangga dan *"familia"* berarti seluruh budak milik seorang laki-laki yang dapat diwariskan atas kehendaknya. Istilah ini diciptakan untuk merujuk pada tata sosial baru di mana laki-laki menjadi kepala keluarga yang menguasai istri dan anak-anaknya serta sejumlah budak. Bentuk keluarga semacam ini menunjukkan transisi keluarga berpasangan ke arah keluarga monogami.

Keempat, keluarga *monogami*. Formasi keluarga ini menjadi penanda kehadiran zaman peradaban (*civilization*), sekaligus penegasan supremasi laki-laki atas perempuan. Pada masyarakat Athena, para gadis

belajar memintal, menenun, menjahit, serta sedikit membaca dan menulis. Mereka ditempatkan di belakang pintu terkunci dan tidak memiliki teman kecuali perempuan. Tempat tinggal perempuan dibuat terpisah dari rumah induk, di belakang atau di atasnya. Mereka tidak boleh keluar tanpa ditemani budak perempuan, dan untuk mengawasi mereka kadangkala digunakan anjing penjaga (*Molossian*) atau para kasim. Pada masyarakat Yunani secara umum, perkawinan monogami memiliki tujuan eksklusif untuk menempatkan laki-laki sebagai penguasa keluarga, untuk mengembangkan keturunan, serta kepemilikan anak-anak dan pewarisan kekayaan oleh mereka di masa depan. Perkembangan keluarga monogami dan kompleksitas yang ditimbulkannya menyediakan landasan bagi kebutuhan hadirnya negara.

Uraian Engels tentang perkembangan masyarakat menuju peradaban, yang antara lain ditandai dengan kebutuhan membentuk negara, menyiratkan pandangan bahwa peradaban merupakan tahap perkembangan tertinggi yang dicapai manusia. Namun, pandangan ini tidak didukung dengan penjelasan lebih lanjut mengenai kemungkinan dinamika yang berlangsung pada peradaban itu sendiri beserta proses-proses yang menyertainya, termasuk proses pembentukan negara. Pandangan yang implisit ini memperoleh pijakan yang kuat ketika banyak ahli ilmu sosial cenderung mengabaikan proses-proses sosial lebih lanjut dengan cara membangun abstraksi-abstraksi mirip hukum (*law-like abstractions*) yang diambil dari kondisi kekinian yang mereka alami dan berkutat dengan pendekatan jangka pendek. Misalnya, mereka membuat kategori masyarakat maju atau masyarakat beradab (*advanced*, *developed*, *civilized societies*) yang dilawankan dengan masyarakat sedang berkembang (*advancing*, *developing societies*), seolah-olah masyarakat kategori pertama sudah tidak lagi mengalami proses-proses dinamis.[50] Padahal, jikapun dilakukan kategorisasi, masyarakat manusia dewasa ini sejatinya masih berada pada tahap "kekejaman akhir" (*late barbarian*): mereka sebenarnya belum modern, apalagi post-modern.[51]

Oleh sebab itu, diperlukan suatu pendekatan konseptual yang menyediakan kemungkinan bagi pengakuan bahwa masyarakat manusia pada dasarnya masih terus berkembang dalam suatu proses berperadaban yang tak berujung, di mana setiap kelompok masyarakat menjalaninya secara berbeda sehingga menghasilkan tampilan yang berbeda pula. Demikian pula halnya dengan pembentukan negara, setiap

kelompok masyarakat mengalaminya secara berproses dan dinamis tanpa mengenal perhentian yang permanen. Karena itu, tidaklah relevan membangun abstraksi teoritis mirip hukum yang dianggap berlaku secara universal untuk semua kelompok masyarakat. Dalam konteks inilah relevansi gagasan Norbert Elias mengenai *civilizing process* (proses berperadaban) dan lokasi pembentukan negara di dalamnya.

Pemikiran dasar yang melandasi konsep Elias yakni, bahwa berdasarkan pengalaman berbagai masyarakat, khususnya di Eropa, telah berlangsung proses berperadaban di mana di dalamnya terdapat hubungan erat antara perkembangan dan perubahan struktur masyarakat dalam jangka panjang dengan perubahan tingkah laku sosial dan *habitus* orang per orang. Istilah *habitus* merujuk pada bentuk-bentuk mental kepribadian yang tidak asli, tetapi sangat kuat terbiasakan dalam diri seseorang melalui pembelajaran atas pengalaman sosial sejak dia lahir hingga seterusnya. Kepribadian itu terbiasakan sedemikian dalam dan kuat, sehingga terasa seperti "alamiah" atau melekat dan menjadi bagian dari dirinya. Karena alasan itu, Elias menyebut *habitus* sebagai "alam kedua" (*second nature*), yakni suatu perangkat kontrol-diri yang berfungsi buta dan otomatis. *Habitus* inilah yang menjadi pedoman kelakuan manusia, tetapi kemudian *habitus* itu sendiri dibentuk dan terus-menerus dicetak dalam situasi-situasi sosial yang menjadi bagian dari jaringan struktur sosial yang lebih luas dan terus-menerus berubah. Pola-pola perubahan *habitus* yang dibentuk oleh berbagai proses sosial tersebut dinamakan Elias dengan *psychogenesis* (psikogenesis), sementara proses-proses sosial yang juga terus-menerus berubah di mana *habitus* memberikan kontribusinya disebut *sociogenesis* (sosiogenesis). Menurut Elias, psikogenesis suatu masyarakat lebih lamban mengalami perubahan dibanding sosiogenesisnya.

Struktur masyarakat dan kehidupan sosialnya yang dinamis itu hanya dapat dipahami apabila manusia yang hidup di dalamnya dipandang sebagai sosok yang saling-tergantung (*interdependent*) daripada sebagai sosok yang otonom, yang ditandai dengan kepemilikan *habitus* dan lalu membentuk apa yang disebut dengan figurasi (*figuration*). "Struktur sosial" atau "sistem sosial" lebih tepat disebut "struktur figurasi", di mana manusia dipandang majemuk dan tidak tunggal, sebagai bagian dari berbagai jenis kolektivitas, kelompok dan jaringan yang keunikan individualnya hanya bisa eksis di dalam dan melalui

jejaring atau *figuration* tersebut.

Dengan kata lain, "masyarakat" adalah sebuah figurasi yang dibangun melalui tindakan-tindakan manusia yang saling tergantung satu sama lain. Di dalamnya, terdapat inter-relasi yang tidak hanya bercorak harmonis, damai dan bersahabat, tetapi juga mengandung ketegangan, kekerasan dan permusuhan. Figurasi menyediakan landasan bagi perkembangan dan perubahan *habitus*. Sebaliknya, *habitus* memberi sumbangan bagi perkembangan dan perubahan figurasi. Gambaran tentang figurasi manusia-manusia interdependen yang berkembang dan berubah dapat dikiaskan dengan dansa di lantai dansa. Hal ini akan memudahkan orang untuk membayangkan negara, kota, keluarga, sistem kapitalisme, sistem komunisme atau sistem feodalisme sebagai figurasi-figurasi. Di sini orang dapat saja mengatakan "dansa" secara umum, tetapi dia tidak bisa membayangkan dansa sebagai sebuah struktur di luar individu. Dansa dapat dilakukan oleh beragam manusia yang berbeda, tetapi tanpa ada keanekaragaman individu-individu yang saling tergantung, dansa tidak akan pernah ada.

Merujuk pada konsep-konsep dasar mengenai proses berperadaban di atas, Elias berpendapat bahwa proses berperadaban tidak mungkin dipahami tanpa keterkaitan dengan proses-proses pembentukan negara. Selanjutnya, pembentukan negara hanyalah salah satu proses yang tali-temali dengan proses lainnya, dan menjerat setiap individu ke dalam jaringan saling ketergantungan yang semakin meningkat kompleksitasnya.[52] Jadi misalnya, kedamaian suatu wilayah memudahkan perdagangan yang kemudian mendorong tumbuhnya kota-kota, keanekaragaman pekerjaan, serta meningkatkan pajak yang mendukung organisasi administrasi dan militer yang lebih besar. Hal ini pada gilirannya memberi kemudahan bagi kedamaian internal pada wilayah yang lebih luas dan begitu seterusnya, menjadi proses kumulatif yang dialami dan dirasakan sebagai kekuatan pemaksa oleh orang-orang yang terperangkap di dalamnya, tetapi mereka sekaligus memberi kontribusi bagi proses itu. Selanjutnya, kelahiran secara perlahan-lahan berbagai standar kebiasaan pengekangan/kontrol diri yang melekat pada individu-individu pada gilirannya memperkokoh gerak spiral menuju pembentukan pengaturan (diri) yang lebih efektif dan terukur, tetapi dilakukan secara relatif santai.

Melihat pengalaman Eropa selama empat atau lima abad menjalani proses berperadaban, Elias secara spesifik menunjukkan tahap-tahap

awal pembentukan negara, yang melibatkan serangkaian kontes penyisihan (*elimination contests*) di antara berbagai penguasa teritorial kaya raya (sebagai hasil tumbuhnya kekuatan-kekuatan sentrifugal sebelumnya) yang saling bersaing. Persaingan keras ini diikuti dengan dinamika penggabungan yang bersifat memaksa—yang dengannya penggabungan unit-unit teritorial yang lebih luas dan lebih luas lagi terus tumbuh—disertai kehadiran aparat monopoli pusat (sentralisasi kewenangan) yang lebih efektif dan membawa kedamaian internal. Jumlah pesaing semakin berkurang, sementara batas wilayah semakin meluas. Kecenderungan sentripetal ke arah sentralisasi pembentukan suatu negara, yang dalam pengalaman Eropa menjadi negara absolut, ini diikuti dengan diferensiasi masyarakat secara bertahap serta interdependensi dari berbagai fungsi dan posisi sosial yang pada dasarnya saling berkompetisi.

Bersamaan dengan perubahan sosial-politik di atas, berlangsung pula perubahan dalam bentuk lain, di mana standar tentang kekerasan, kebiasaan seksual, fungsi-fungsi tubuh, tata cara makan-minum, etiket di atas meja, serta bentuk-bentuk ungkapan bahasa dan bicara, secara bertahap berubah lebih canggih, disertai dengan peningkatan batas-batas rasa malu, tindakan memalukan, serta rasa benci. Secara bertahap pula, banyak aspek tingkah laku manusia yang dipandang tidak lagi layak dan disingkirkan dari pergaulan sosial. Sebuah panduan etiket di Prancis pada 1729 menganjurkan para pembacanya sebagai berikut:

> Sangatlah tidak sopan memasukkan ujung jari Anda ke lubang hidung, dan lebih tidak bisa diterima lagi kalau jari yang telah Anda cabut dari lubang hidung itu masuk ke mulut Anda ... Anda harus menghindari menimbulkan suara ketika membuang ingus … sebelum menyingsring, sangatlah tidak sopan berlama-lama mengeluarkan saputangan. Akan dirasakan tidak menghormati orang sekeliling Anda jika Anda membuka lebar saputangan itu untuk melihat bagian mana dari sapu tangan itu yang akan Anda gunakan ... Sesudah membuang ingus, Anda harus hati-hati untuk tidak melihat saputangan Anda. Sangat tepat untuk segera melipatnya dan menyimpannya di saku Anda.[53]

Pada suatu masa di abad pertengahan, kebiasaan bersenang-senang melalui pembunuhan atau penyiksaan dipandang dapat diterima secara sosial. Perilaku umum para bangsawan di abad itu tercermin pada sosok Bernard de Cazenac, yang menghabiskan hari-

harinya dengan menjarah gereja, mengganggu para peziarah, mengancam para janda dan anak yatim, serta mencari kesenangan dengan mutilasi orang tak berdosa. Sebaliknya, Gregory dari Tours[54] menulis bahwa jeritan horor dapat didengar pada kebaktian yang digelar oleh Theodulf, Uskup Agung Orleans, atau Hircmar, Uskup Agung Reims, yang menunjukkan bahwa kekerasan merupakan peristiwa sehari-hari. Teknik kekerasan yang rutin terlihat antara lain berupa potong tangan atau kaki, menyungkil mata atau memotong lidah, membakar badan, dan sebagainya. Sudah terbiasa pula pencuri dihukum dengan hukuman mati.

Kekerasan semacam ini secara perlahan dan bertahap berubah menjadi lebih ketat melalui beragam proses interaksi sosial yang menuntut pengaturan dan pengekangan lebih canggih terhadap emosi dan hasrat, suatu proses yang disebut oleh Elias dengan *courtization* (keratonisasi).[55] Sebagai hasil dari kontes penyisihan, sentralisasi kewenangan yang semakin besar memungkinkan terjadinya monopoli alat-alat kekerasan dan penggunaannya (*monopoly of means and use of violence*) hanya oleh negara. Sebagaimana telah disinggung, monopoli kekerasan ini disertai pula dengan monopoli perpajakan (*monopoly of taxation*), yang hasilnya antara lain digunakan untuk mendukung keperluan negara di bidang administrasi dan militer. Semakin berkembangnya kedua jenis monopoli ini menandai semakin kuatnya kristalisasi proses pembentukan sebuah negara.

4 Mekanisme Berlangsungnya Proses Pembentukan Negara

Dalam konteks pemikiran teoretik Elias, proses pembentukan negara berkaitan erat dengan ketersediaan berbagai persyaratan, atau lebih tepatnya berbagai faktor, yang saling berhubungan dan memungkinkan proses itu berlangsung. Namun Elias mengingatkan, dalam proses tersebut terdapat dua jenis mekanisme yang harus diperhatikan secara khusus, mengingat perannya yang demikian besar. Perhatian kepada kedua mekanisme itu akan menyediakan perspektif pemahaman yang lebih rinci mengenai kinerja berbagai figurasi dalam membangun jejaring hingga membentuk suatu figurasi yang disebut "negara". Kedua jenis mekanisme itu adalah "mekanisme monopoli" (*monopoly mechanism*) dan "mekanisme kekeratonan" (*royal mechanism*).[56]

Elias meringkas mekanisme monopoli sebagaimana berikut ini. Jika sebuah unit sosial yang besar, yakni sekumpulan unit-unit sosial yang lebih kecil, yang melalui saling ketergantungan mereka membentuk unit lebih luas di mana mereka memiliki kekuatan sosial yang setara dan dengan begitu mampu berkompetisi secara bebas antar-mereka (sejauh tidak terpengaruh oleh kekuatan monopoli apa pun yang ada sebelumnya) dalam rangka menguasai sarana kekuatan sosial, utamanya sarana pemenuhan kebutuhan hidup dan sarana produksi, maka kemungkinan besar beberapa dari unit sosial tersebut akan menjadi pemenang dan yang lain kalah. Sebagai hasilnya, secara bertahap, semakin sedikit dan terus semakin sedikit unit yang mampu mengontrol unit yang lebih banyak, dan dengan begitu lebih banyak lagi kesempatan kekuasaan, serta semakin banyak pula unit yang tersingkirkan dari kompetisi menjadi tergantung, langsung maupun tidak langsung, pada jumlah unit yang semakin mengecil. Dalam gerak seperti ini, figurasinya akan mendekati suatu keadaan di mana semua kesempatan dikontrol oleh satu otoritas: suatu sistem dengan kesempatan yang terbuka menjelma menjadi sistem dengan kesempatan tertutup.

Pola umum yang berlangsung dalam figurasi tersebut sebenarnya sederhana. Pada suatu wilayah sosial tertentu, terdapat sejumlah rakyat dan sejumlah kesempatan yang langka atau tidak mencukupi ditilik dari kebutuhan rakyat tersebut. Dengan asumsi bahwa rakyat bertarung satu sama lain guna memperebutkan kesempatan yang terbatas itu, kemungkinan mereka akan mempertahankan keadaan seimbang tanpa kejelasan (sehingga tidak ada satu pihak pun yang menang) akan sangat kecil apabila hal itu merupakan kompetisi yang tidak dipengaruhi oleh kekuatan monopoli tertentu, dan kemungkinan bahwa cepat atau lambat masing-masing kontestan akan mampu mengatasi pesaingnya sangatlah tinggi. Tetapi, jika beberapa dari petarung itu menjadi pemenang, kesempatan mereka pastilah berlipatganda, sementara mereka yang kalah akan menurun kesempatannya. Kesempatan lebih banyak lalu bertumpuk di tangan satu kelompok para pesaing awal, sementara yang lain tersingkir dari kompetisi langsung dengan mereka. Dengan asumsi bahwa setiap pemenang sekarang bersaing satu sama lain, maka proses yang sama terulang lagi: satu kelompok menjadi pemenang dan mengontrol kesempatan kekuasaan mereka yang kalah. Dengan begitu, sejumlah

kecil rakyat mengontrol sejumlah besar kesempatan kekuasaan, dan dengan begitu lebih banyak lagi jumlah rakyat tersingkir dari kompetisi bebas. Proses seperti ini terus berulang, hingga pada kasus yang ekstrim seorang individu mengontrol semua kesempatan kekuasaan dan yang lain bergantung kepadanya. Dalam kenyataan sejarah, yang terlibat dalam mekanisme ini tidak selalu rakyat perseorangan, melainkan sangat sering justru terdiri dari perserikatan rakyat yang besar seperti provinsi atau negara.

Namun demikian, Elias mengingatkan bahwa semakin banyak rakyat yang dibuat bergantung melalui mekanisme monopoli, semakin besar pula kekuatan mereka, baik secara perorangan maupun kolektif, dalam hubungan mereka dengan satu atau lebih kaum monopolis. Dalam urusan militer (monopoli kekuatan fisik) ataupun keuangan (seperti monopoli pajak), akumulasi yang semakin banyak akan semakin menyulitkan perorangan untuk mengawasinya, sehingga memerlukan banyak orang untuk mengurusinya dan sekaligus bergantung pada mereka. Hubungan saling bergantung seperti ini biasanya memerlukan waktu panjang, bahkan bisa dalam hitungan abad, untuk menjelma secara institusional. Semakin menyeluruh potensi-potensi kekuasaan yang dimonopoli, semakin luas jejaring para fungsionaris yang mengurusnya dan semakin luas pula pembagian kerja di antara mereka. Aparat sosial yang semakin kompleks ini, yang berkembang seiring dengan akumulasi kesempatan-kesempatan kekuasaan di tangan perorangan, cepat atau lambat akan menjadikannya struktur yang otonom dan lebih kuat. Proses-proses seperti inilah yang menandai perubahan dari "*private*" ke "*public*", di mana kepemilikan monopoli perorangan di tangan seorang individu atau keluarga menjadi berada di bawah kontrol strata sosial yang lebih luas serta berubah bentuk dari bagian monopoli pusat menjadi monopoli publik.

Sementara itu, mekanisme kekeratonan (*royal mechanism*) merujuk pada konsolidasi kekuasaan raja secara perlahan-lahan sebagai hasil dari ketergantungan istana yang semakin berkuasa pada sejumlah besar rakyat, yang karena kemampuannya mereka diperlukan untuk mendukung administrasi kerajaan. Dengan demikian, semakin banyak saja rakyat yang keberadaan sosialnya bergantung satu sama lain. Dengan semakin besar dan luasnya saling ketergantungan seperti ini, tumbuh pula ambivalensi kepentingan di antara mereka. Pengembangan kehidupan sosial untuk mencapai superioritas pun tidak bisa lagi

dilakukan dengan menggunakan senjata, melainkan melalui kemampuan olah kata dan strategi terencana. Persaingan antarkelompok sosial memberikan keuntungan bagi pengaruh lebih besar yang dinikmati oleh penguasa tertinggi, dalam hal ini raja. Dalam pengalaman Eropa, khususnya Prancis, konsolidasi kekuasaan raja dilakukan dengan membangun keseimbangan kekuatan di antara kepentingan kaum borjuis dan kaum aristokrat. Dengan kata lain, istana atau keraton tetap menjadi medan magnet kekuasaan dan pengaruh, di mana raja memainkan perannya yang sangat penting. Dapat dipahami apabila dalam konteks proses berperadaban, keraton dipandang sebagai sumber kehalusan budi, norma-norma perilaku, tata krama, dan penguasaan emosi. Dari sinilah proses keratonisasi (*courtization*) berlangsung pertama-tama di antara kaum elite dan kemudian memancar ke seluruh lapisan masyarakat.

Terdapat persoalan, apakah sumber kehalusan budi, norma perilaku dan tindakan beradab lainnya memang bersumber dari istana raja-raja di Eropa, ataukah sebenarnya istana juga menyerapnya dari sumber lain, misalnya agama Kristen. Yang jelas, Elias sama sekali tidak bersuara mengenai peran agama dalam proses berperadaban. Ia juga bungkam tentang ada atau tidak adanya hubungan antara agama dan norma-norma yang berkembang di kalangan istana. Padahal Max Weber, ahli sosiologi, justru memberi porsi perhatian relatif besar dalam menganalisis peran agama terkait gagasan rasionalisasi atau rutinisasi karisma para panglima perang (*routinization of warrior charisma*), yang relatif mirip dengan gagasan proses berperadaban versi Elias. Konsep karisma (*charisma*) adalah konsep teologis yang telah digunakan secara luas dalam ilmu sosial dan keagamaan. Konsep ini dipakai untuk menjelaskan tingkatan pengorganisasian peran-peran keagamaan, gerakan-gerakan sosial berbasis inspirasi keagamaan dan kewenangan serta kepemimpinan sosial pada umumnya. Weber menggunakan konsep karisma untuk menjelaskan kualitas tertentu dari kepribadian seseorang, yang karenanya ia dipandang luar biasa dan diperlakukan sebagai orang yang mewarisi kekuatan supranatural, supramanusia, atau paling tidak mewarisi kekuatan khusus. Birokratisasi dan proses rasionalisasi militer terjadi paralel ketika kekuatan karismatik mengalami proses rutinisasi (menjadi sesuatu yang biasa).[57]

Bryan S. Turner[58] mengingatkan bahwa di Eropa era feodalisme, agama menyediakan pedoman institusional yang penting dalam

mengatur tindak kekerasan antar-perorangan dengan cara mengintegrasikan kekuatan-kekuatan bersenjata (*warrior*) ke dalam masyarakat. Agama Kristen, bagi Turner, mengabsahkan peran sosial komandan militer (*knight*) sebagai aspek penting dalam masyarakat manusia dan mengarahkan kembali kekerasan militer ke luar selama perang salib. Norma-norma keagamaan secara jelas menjadi komponen penting dalam pengaturan sosial tentang kekerasan fisik para tentara.

Dengan menggunakan perspektif Weberian sebagaimana dijelaskan Turner, agama sangat mungkin menjadi salah satu aspek yang dapat dianalisis dalam konteks proses berperadaban sebagaimana dirumuskan Elias. Selain karena agama di banyak masyarakat masih memperlihatkan pengaruhnya yang dominan, terlebih lagi bila dikaitkan dengan kelahiran Islam di Semenanjung Arabia yang menjadi salah satu fokus bahasan buku ini, konsep Elias ihwal psikogenesis, sosiogenesis, figurasi, habitus, mekanisme monopoli maupun mekanisme kekeratonan masih membuka peluang bagi adaptasi teoretik yang relevan dengan isu peran agama. Inilah salah satu kelebihan hasil kerja teoretik Elias yang—walaupun didasarkan pada pengalaman historis bangsa Eropa—dapat secara terbuka diadaptasi untuk pengalaman sejarah bangsa lain, tentu dengan tetap menyadarkan para ilmuwan sosial mengenai bias Eropa yang dikandungnya.

Catatan:

1 Sebagaimana dikutip oleh Anthony Giddens (ed.), *Durkheim on Politics and the State*, trans. W.D. Hall (Cambridge: Politi Press, 1996), hlm. 1-2.

2 Robert van Krieken, “Beyond the Problem.”, hlm. 3.

3 Sebagaimana telah disinggung, penggolongan ini meminjam kategorisasi yang dibuat Norbert Elias. Sedangkan penjelasan kategori (normatif dan deskriptif eksplanatoris) dipinjam dari David Held, “Introduction: Central Perspectives on the Modern State”, dalam David Hall et.al. (eds.), *States and Societies* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), hlm. 3.

4 Mengenai sebutan “Konstitusi Madinah” untuk *Sha<u>h</u>îfah*, lihat: Dahlan Thaib, Jazim Hamidi, dan Ni’matul Huda, *Teori dan Hukum Konstitusi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 31-34.

5 Husain Fauzi al-Najjar, *al-Islâm wa al-Siyâsah: Bahtsun fî Ushûl al-Nazhariyyah al-Siyâsiyyah wa Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969), hlm. 114.

6 David Held, "Introduction.", hlm. 3-4.

7 *Ibid.*, hlm. 60-73.

8 Gagasan Stuart Mill yang diangkat di sini dikutip dari David Held. *Ibid.*, hlm. 17-22.

9 Dahlan Thaib, Jazim Hamidi dan Ni'matul Huda, *Teori dan Hukum.*, hlm. 7.

10 Will Waluckow, "Constitutionalism", dalam *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2007), tersedia pada: *http://plato.stanford.edu/*.

11 Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca, New York: Great Seal Books, 1958), hlm. 75-76.

12 Dahlan Thaib, Jazim Hamidi dan Ni'matul Huda, *Teori dan Hukum.*, hlm. 46.

13 Husain Fauzi al-Najjar, *al-Islâm wa al-Siyâsah.*, hlm. 5-13.

14 *Ibid.*, hlm. 105-107.

15 *Ibid.*, hlm. 117-120.

16 *Ibid.*, hlm. 125-126.

17 Yang dimaksud "dewan" oleh al-Najjar adalah administrasi sebagaimana ditemukan contohnya pada "Dîwân al-'Athâ".

18 Husain Fauzi al-Najjar, *al-Islâm.*, hlm. 132-134 dan 149-150.

19 *Ibid.*, hlm. 184.

20 Lihat: Yale H.L.M. Ferguson, "Chiefdoms to City-states: the Greek Experience", dalam *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 169.

21 F. Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State* (Moscow: Progress Publishers, 1977), hlm. 23-29 dan 154-168.

22 George Steinmetz, "Cultural Studies and the Historical Study of State Formation", Paper disampaikan pada The Ideas, Culture and Political Analysis Workshop (Princeton: Princeton University, 1998), dikutip dari *http://www.claonet.org*

23 *Ibid.* Lihat pula: David Held, "Introduction.", hlm. 42-43.

24 Untuk mengenali pandangan evolutif dari kedua ahli ini dapat dilihat antara lain dalam: Lawrence Krader, *Formation of the State* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall and Foundations of Modern Anthropology, 1968), hlm. 22-42; M.D. Murphy, "Anthropological Theories", (Department of Anthropology, College of Arts and Science, the University of Alabama), dalam *http://www.as.ua.edu/*; Elman R. Service, "Leslie Alvin White 1900-1975",

dalam *American Anthropologist*, number 78/1976, hlm. 612-617, tersedia pada *http://www.aaanet.org/*.

25 Dikutip dari: "How Were Societies Organized", dalam *http://thames-andhudsonusa.com/*, hlm. 2-4. Guna kejelasan konseptual tentang peristilahan bentuk masyarakat yang terkait dengan pandangan Service tentang proses pembentukan negara, tulisan ini menggunakan beberapa sumber tambahan. Di antaranya tulisan June Helm, "Horde, Band and Tribe: Northern Approaches", dalam *http://sdrc.lib.uiowa.edu/*; Dennis O'Neil, "Glossary of Terms", dalam *http://anthro.palomar.edu/*; penjelasan mengenai tipologi masyarakat (*Types of Societies*) dalam *http://www.mc.maricopa.edu/*; Scarre dan Fagan, "Pre-state and State Organized Societies", dalam *http://www.mc.maricopa.edu/*; Marshall D. Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall and Foundation of Modern Anthropology, 1968); serta Krader, *Formation of the State*.

26 Sahlins, mengutip antropolog E.B. Tylor, mengartikan *kinship* sebagai hubungan sosial berdasarkan kerja sama dan bukan-kekerasan. Di kalangan orang Nuer di Afrika timur, kata itu bermakna "damai". Sedangkan di kalangan orang Fiji, kata itu bermakna "menjadi keluarga". Lihat Sahlins, *Tribesmen*, hlm. 10.

27 Sumber lain yang digunakan terkait dengan perkembangan *chiefdom* adalah tulisan Timothy Earle, "The Evolution of Chiefdom", dalam Timothy Earle (ed.), *Chiefdom: Power, Economy and Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 1-15.

28 Mathieu Deflem, "Warfare, Political Leadership, and State Formation: the Case of Zulu Kingdom 1808-1879", dalam *Ethnology*, no. 38 (1999), hlm. 371-391, tersedia juga pada *http://www.mathieu deflem.net/*

29 Kristian Kristiansen, "Chiefdom, States and Systems of Social Evolution", dalam Timothy Earle (ed.), *Chiefdom.*, hlm. 38.

30 Christopher K. Chase-Dunn dan Thomas D. Hall, "Ecological Degradation and the Evolution of World System", dalam *Journal of World-System Research*, vol. 3, no. 3 (1997), hlm. 403-412, sebagaimana tersedia dalam *http://jwsr.ucr.edu/archive/vol3*.

31 Thomas D. Hall, "World-System and Evolution, an Appraisal", dalam *Journal of World-System Research*, vol. 2, number 4, 1996, tersedia dalam *http:/csf.colorado.edu/wsystems/*

32 Mengenai arti "long-term" atau jangka panjang yang dimaksud Elias, lihat Robert van Krieken, *Norbert Elias* (London: Routledge, 1998), hlm. 67.

33 Lihat: Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1995), hlm. 3-23.

34 Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Gitamedia Press, Edisi Terbaru,

t.t.), hlm. 14.

35 Lihat: "Manusia", dalam Wikipedia Indonesia, Ensiklopedi bebas berbahasa Indonesia, *http://en.wikipedia.org/*

36 Tim Prima Pena, *Kamus Besar.*, hlm. 160.

37 "Manusia" Wikipedia Indonesia.

38 Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 9-12.

39 Wolf Schafer, "Global Civilization and Local Cultures", dalam *International Sociology*, vol. 16 (3) (London: SAGE, 2001), hlm. 301-319. Tersedia juga pada *http://www.sine.sunysb.edu/*.

40 Lihat: Wikipedia, the Free Encyclopedia dalam *http:/en.wikipedia.org/wiki/*.

41 *Ibid*.

42 *Ibid*.

43 *Ibid*.

44 Lihat: Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias* (Cambridge: Polity Press, 1997), hlm. 7.

45 Norbert Elias, *The Civilizing Process.*, vol. I, hlm. 5-11. Penyimpulan yang relatif mewakili perihal persoalan ini diberikan antara lain oleh Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization.*, hlm. 7-10.

46 Norbert Elias, *The Civilizing Process.*, vol. I, hlm. 5-6.

47 Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization.*, hlm. 9.

48 Kaum Fisiokrat adalah para pengikut pemikiran Francois Quesnay (1694-1774), ahli fisika dan ekonomi-politik Prancis, yang antara lain mengembangkan doktrin tentang pemerintahan yang memercayai bahwa tanah merupakan basis keteraturan yang terkandung dalam alam yang mengatur masyarakat manusia dan bahwa produk alamiah dari tanah itulah yang merupakan bentuk kekayaan sejati. Lihat: Patrick Hanks (ed.) *Collins Dictionary of the English Language*, second edition (Sydney, Auckland, Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd., 1986), hlm. 1157, 1254.

49 Uraian mengenai keluarga ini merujuk pada tulisan F. Engels, *The Origins.*, hlm. 29-82.

50 Mengenai kecenderungan ini, lihat: Norbert Elias, "Processes of State Formation.", hlm. 2.

51 Tentang posisi masyarakat sekarang sebagai masyarakat "kekejaman akhir", lihat: van Krieken, "Norbert Elias", hlm. 9.

52 Sumber utama penulisan mengenai kaitan antara proses berperadaban dengan pembentukan negara dan selanjutnya dengan interdependensi antar individu adalah: Stephen Mennell and Johan Goudsblom, "Introduction", dalam Norbert Elias, *On Civilization, Power and Knowledge: Selected Writings*

(Chicago and London: University of Chicago Press, 1998), hlm. 14-22. Lihat juga: Robert van Krieken, "Norbert Elias", hlm. 93-101 dan Norbert Elias, "Processes of State Formation.".

53 Robert van Krieken, "Norbert Elias", hlm. 93.

54 Robert van Krieken, "Violence, Self-discipline and Modernity: Beyond the Civilizing Process", dalam *Sociological Review*, vol. 37, no. 2 (Routledge, 1989), hlm. 202.

55 Mengenai istilah *courtization*, lihat: Robert van Krieken, "Norbert Elias", hlm. 94. Istilah "*court*" dipadankan di sini dengan "keraton" atau istana raja, dan "*courtization*" diterjemahkan menjadi "keratonisasi" dengan pertimbangan bahwa dalam banyak lingkungan kebudayaan di Indonesia, keraton dipandang sebagai lambang ketinggian derajat, pusat kehalusan budi pekerti dan menjadi referensi tingkah laku rakyatnya.

56 Untuk kejelasan lebih lanjut mengenai mekanisme monopoli dan juga mekanisme kekeratonan, lihat Norbert Elias, *The Civilizing Process.*, vol. II, hlm. 106-107 dan 160-165.

57 Bryan S. Turner, "Weber and Elias on Religion and Violence: Warrior Charisma and the Civilizing Process", dalam Steven Loyal and Stephen Quiley (ed.), *The Sociology of Norbert Elias* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hlm. 245-247.

58 *Ibid.*, hlm. 253-254.

BAB 3

PEMIKIRAN TEORITIS TENTANG NEGARA ISLAM

1 Benih Pemikiran tentang Negara Islam

Hingga pertengahan abad ke-19, hampir tak seorang pun pemikir Muslim melakukan pengkajian kritis mengenai bentuk negara kekhalifahan/kesultanan, suatu bentuk negara yang telah mapan dijalani masyarakat Muslim selama berabad-abad. Sebaliknya, sejumlah karangan tentang masalah kenegaraan ditulis oleh para pemikir Muslim sebagai persembahan kepada para khalifah/sultan dan sumber legitimasi kekuasaan mereka. Pergantian kekuasaan politik dari satu kekhalifahan/kesultanan kepada yang lainnya, besar maupun kecil, tidak terlalu mengusik para pemikir Muslim untuk meneliti dan melakukan studi tentang bentuk ketatanegaraan lain di luar bentuk negara kekhalifahan/kesultanan yang bercorak monarki absolut.

Tentu ada banyak penjelasan mengapa fenomena seperti itu muncul. Beberapa di antaranya dapat dikemukakan secara singkat di sini. *Pertama*, tradisi pemikiran dalam bentuk tulisan belum terbangun di kalangan masyarakat Muslim Arab di Jazirah Arabia hingga dua atau tiga abad kemudian ketika mereka telah berhasil menebar pengaruh politik di daerah bulan sabit yang subur dan di Mesir. Kedua wilayah ini—yaitu Mesir dan wilayah yang sekarang dikenal dengan Syria, Iraq dan sebagian Iran—merupakan pusat-pusat peradaban jauh sebelum Islam lahir, yang meninggalkan warisan bernilai tinggi seperti peradaban Hellenistik di Mesir, peradaban Babilonia atau Assyria

di Syria dan Irak, serta peradaban Persia di Iran. Perluasan wilayah kekuasaan kaum Muslim selanjutnya ke daerah-daerah seperti China bagian barat dan kemudian India telah membuka peluang persentuhan dengan pusat-pusat peradaban lainnya. Di daerah-daerah inilah tradisi keilmuan kaum Muslim mulai terbangun di mana sumbangan para pemikir Muslim non-Arab untuk hal ini sangat signifikan, meskipun banyak di antaranya berstatus budak (*mawâlî*).[1] Komposisi kaum ilmuwan seperti ini tidak memungkinkan tumbuhnya nalar kritis terhadap bentuk ketatanegaraan yang sedang berlangsung.

Kedua, ketika tradisi keilmuan telah terbentuk, para ilmuwan Muslim merupakan bagian dari kelompok elite yang tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh lingkaran kekuasaan dan bahkan menjadi pilar penopang legitimasinya. Para penguasa Muslim umumnya terdiri dari orang Arab atau keturunan Arab, sehingga para pemikir Arab lebih mudah mengidentifikasi diri dengan sistem kekuasaan yang ada daripada bersikap kritis. Sementara bagi para ilmuwan Muslim yang tidak memiliki silsilah pertalian darah dengan orang Arab atau para penguasa Arab, posisi mereka jauh lebih lemah di mata penguasa. Keterlepasan dari lingkaran kekuasaan, selain membahayakan secara politis, juga tidak menguntungkan secara ekonomis maupun sosial. Bagi seorang ilmuwan, upaya melepaskan diri dari pengaruh ini, atau apalagi melakukan kritik terhadap bentuk ketatanegaraan yang dipilih oleh para penguasa, pasti bukan persoalan mudah. Hal seperti ini dialami, misalnya, oleh para pemikir yang dipenjarakan, khususnya di Mesir, karena mereka berbeda pandangan tentang kemakhlukan al-Qur'an dengan pandangan resmi penguasa di zaman Khalifah al-Mu'tashim dan penerusnya, al-Watsiq.[2] Dalam konteks pemikiran ketatanegaraan, peluang yang terbuka barangkali hanya dua: mendukung bentuk pemerintahan yang ada sebagaimana ditunjukkan oleh al-Mawardi atau mengembangkan teori-teori yang ahistoris dan sama sekali sulit ditemukan dalam realitas, sebagaimana ditemukan dalam karya para filsuf seperti al-Farabi.[3]

Di kalangan pemimpin Muslim, pertarungan politik untuk memperebutkan kekuasaan yang terjadi sejak awal abad pertama Hijriah dan seterusnya juga diwarnai dengan pertikaian paham keagamaan, khususnya menyangkut legitimasi kekuasaan yang diperoleh para penguasa Muslim saat itu. Demikian misalnya, tantangan paham Syiah mengenai *imâmah* terhadap paham Sunni, yakni paham keagamaan yang dianut oleh penguasa dan kebanyakan rakyatnya, telah

mendorong sejumlah pemikir untuk merumuskan paham keagamaan yang menyediakan landasan legitimatif dan ideologis bagi penguasa, dan karena itu rumusan tersebut cenderung mempertahankan *status quo*. Konsekuensinya, pemikiran kritis tentang negara kekhalifahan di kalangan Sunni menjadi sulit berkembang.

Ketiga, sebagai konsekuensi pertikaian paham keagamaan yang menjalar pula pada persoalan legitimasi kekuasaan, bentuk negara kekhalifahan/kesultanan dipersepsikan oleh banyak pemikir Muslim sebagai bentuk ketatanegaraan yang memiliki dimensi kesucian (*qadasah*). Keterkaitan bentuk negara ini dengan fungsi khalifah/sultan sebagai pemimpin spiritual menjadikan setiap upaya mencari alternatif dipandang sebagai pelanggaran atas kesucian itu. Terkait hal ini, Ibnu Khaldun menjelaskan:

(اعلم) انّ الملّة لابدّ لها من قائم عند غيبة النّبيّ يحملهم على احكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنّبيّ فيما جاء به من التّكاليف والنّوع الإنسانى ايضا بما تقدّم من ضرورة السّياسة فيهم للإجتماع البشرى لابدّ لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر وهو المسمّى بالملك والملّة الإسلاميّة لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدّعوة وحمل الكافّة على دين الإسلام طوعا اوكرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشّوكة للقائمين بها اليهما معا

Ketahuilah, bahwa suatu agama memerlukan seseorang yang menegakkan hukum dan syariatnya di saat Nabinya telah tiada. Orang ini berfungsi sebagai khalifah pengganti Nabi, karena tanggung jawab yang dibebankan kepadanya. Selain itu, (bahwa) corak manusia, sejalan dengan kebutuhan masyarakat terhadap pengaturan dalam kesatuan sosial, juga memerlukan seseorang yang dapat menggerakkan mereka untuk melakukan hal-hal yang baik serta untuk mencegah mereka dengan paksa dari melakukan hal-hal yang merusak. Orang seperti itu disebut raja. Adapun agama Islam, mengingat jihad merupakan tugas agama karena universalitas dakwah Islam dan kewajiban menyeru setiap orang untuk masuk Islam baik dengan bujuk rayu maupun paksa, maka (agama ini) menyatukan *khilâfah* dan kekuasaan duniawi (*mulk*) bagi orang-orang yang menegakkannya, sehingga mereka dapat menggunakan kedua kekuasaan itu secara bersama-sama.[4]

Dengan penyatuan kekuasaan agamawi dan kekuasaan duniawi di tangan seorang penguasa, maka kekuasaannya memiliki nilai kesucian karena ia juga mengemban tanggung jawab sebagai wakil Nabi dalam menegakkan syariat agama. Hal ini memberi legitimasi kuat bagi penguasa masyarakat Muslim untuk memandang mereka yang menjadi lawan politik atau yang mengembangkan pemikiran ketatanegaraan alternatif sebagai perlawanan terhadap kesucian kekuasaannya.

Memasuki akhir abad ke-19, kelangkaan pengkajian kritis terhadap bentuk negara kekhalifahan/kesultanan mulai berubah seiring dengan penguasaan dan kolonialisasi wilayah kaum Muslim yang semakin intensif oleh bangsa-bangsa (Eropa) Barat. Perubahan ini juga ditopang oleh pudarnya pengaruh kekuasaan Kesultanan Turki Utsmani sebagai satu-satunya kesultanan yang tersisa hingga akhir abad ke-19, yang menguasai wilayah sangat luas dan didiami oleh demikian banyak kelompok etnis. Di daerah kekuasaan kesultanan ini, otentisitas kekuasaan monarki absolut digugat, bukan hanya sebatas bentuk ketatanegaraannya, melainkan juga keabsahan bangsa Turki (Utsmani) sebagai representasi Islam dan kaum Muslim. Gugatan ini terutama datang dari para pemikir Arab yang telah bersentuhan dengan gagasan nasionalisme (*al-wathaniyyah*, kadangkala disebut juga *al-qawmiyyah*).

Sebagaimana akan diuraikan mendatang, gugatan terhadap bentuk negara kekhalifahan/kesultanan tidak terbatas berkembang di antara para pemikir Arab, melainkan di banyak kalangan pemikir Muslim yang telah bersentuhan dengan gagasan nasionalisme. Ketegangan antara pemikiran kekhalifahan/kesultanan dengan nasionalisme bisa jadi berbeda intensitasnya antara satu dengan lain wilayah sesuai pengalaman sejarah kaum Muslim sendiri di masing-masing wilayah mereka. Guna menjelaskan perbedaan intensitas ketegangan pemikiran tersebut, tentu sangat baik untuk menguraikan perkembangan pemikiran yang menyeluruh mulai dari Timur Tengah, seluruh Afrika, Asia Tengah dan Utara (termasuk China), Asia Selatan dan Asia Tenggara. Namun untuk keperluan memperoleh manfaat praktis, buku ini hanya menyoroti perkembangan pemikiran di tiga wilayah kaum Muslim yang cukup signifikan jumlah penduduk maupun karakteristik budaya dan etnisitasnya, serta relatif saling berhubungan. Ketiga wilayah dimaksud, yaitu Timur Tengah, anak benua India dan Indonesia.

Di kalangan bangsa Arab di Timur Tengah, gagasan nasionalisme

menurut Avineri tumbuh dari dua sumber berbeda.[5] Pertama, benih-benih kesadaran sebagai orang Arab tumbuh di kalangan intelektual pemeluk Kristen Maronit, Yunani Ortodoks dan kelompok Kristen Timur lainnya yang memperoleh pendidikan pada sekolah yang didirikan di Beirut oleh para misionaris Presbiterian dari Amerika. Melalui kesadaran ini, mereka menemukan alternatif pemecahan atas masalah posisi mereka yang ambivalen sebagai warga negara kelas dua pada Kesultanan Turki Utsmani. Benih nasionalisme ini pada dasarnya anti Turki sekaligus anti Islam dan seolah-olah melambangkan semangat itu, kerja pertama kelompok penyebar nasionalisme ini adalah penerjemahan Alkitab ke dalam bahasa Arab.

Salah satu tokoh terkemuka kelompok intelektual tersebut adalah Butrus Bustani yang pada 1845 mendirikan lembaga bernama Masyarakat Sastra Arab (Majma' Tahzîb), yang seluruh anggotanya beragama Kristen. Pada 1857, Bustani mendirikan lagi lembaga yang diberi nama Masyarakat Terdidik Arab, yang keanggotaannya tidak terbatas pada para intelektual Kristen, melainkan juga intelektual Muslim, khususnya kelompok Druze. Pada tahun yang sama, ia juga mendirikan sekolah umum yang pertama di dunia Arab, yang diberi nama Madrasah Wathaniyyah, dan pada 1866 ia pun merintis berdirinya Syrian Protestant College yang kelak menjadi American University di Beirut.

Sumber lain nasionalisme yang tumbuh di kalangan dunia Arab, lanjut Avineri, dapat ditemukan di Mesir. Karena posisinya di pinggiran Kesultanan Turki Utsmani, nasionalisme di kawasan ini relatif murni bersifat teritorial dan lebih terpusat pada warisan Mesir sendiri daripada mengacu pada warisan Arab secara umum. Kehadiran Muhammad Ali Pasha (1765-1848) dan para penerusnya sebagai pendorong modernisasi menempatkan Mesir pada entitas yang berdiri sendiri. Melalui usaha Muhammad Ali inilah beberapa lembaga pendidikan modern didirikan di Mesir, seperti sekolah teknik (1816), sekolah kedokteran (1827) dan sekolah pertanian (1836). Selain itu, banyak pemuda Mesir dikirim untuk belajar ke Eropa. Namun, sepanjang abad ke-19, para penguasa Mesir keturunan Turki itu tidak memperlihatkan keinginan untuk memperluas gagasan nasionalisme mereka, kalau saja tidak ada dorongan dari berbagai kalangan intelektual Syria dan Lebanon, sebagian besar beragama Kristen, yang menyerukan pencerahan politik dan kebudayaan Arab.

Tokoh gerakan reformasi Islam seperti Jamaluddin al-Afghani sebenarnya turut menyuburkan nasionalisme Mesir, karena ia menyuarakan penentangannya terhadap penguasa despotik seperti Turki Utsmani. Namun gagasan pemurnian Islam yang ia perjuangkan melalui gerakan Pan Islamisme dapat dengan mudah dimanfaatkan untuk mendukung gagasan Pan Islamisme serupa yang dilontarkan oleh penguasa Kesultanan Turki Utsmani. Hal itu dimungkinkan karena dalam gagasan al-Afghani sebenarnya tampak ambivalensi antara sisa-sisa pemikiran mengenai bentuk ketatanegaraan kekhalifahan dengan semangat nasionalisme yang mulai merebak.

Sementara itu, suatu perkembangan lain berlangsung pula di Mesir. Gagasan reformasi Islam dari murid al-Afghani, Muhammad Abduh, mungkin sangat penting dalam konteks perkembangan nasionalisme Mesir. Tetapi terdapat tokoh lain yang lebih signifikan terkait hal ini. Dialah Abdurrahman al-Kawakibi (1848-1902), seorang Muslim Syria yang mengungsi ke Mesir. Al-Kawakibi menyerukan konsep reformasi dan pemurnian Islam berdasarkan pemulihan kembali watak kearabannya yang asli. Menurutnya, ada sejumlah alasan mengenai kelayakan orang Arab, melebihi orang Turki, untuk menjadi penguasa yang sah, oleh karena hanya orang Arablah yang benar-benar dapat mewakili kemurnian Islam. Al-Kawakibi menentang dukungan implisit gagasan Pan Islamisme al-Afghani terhadap kekuasaan Turki Utsmani, dan sebaliknya ia mengajukan banyak alasan mengenai superioritas bangsa Arab terhadap bangsa lain, utamanya Turki. Meskipun al-Kawakibi mendukung kuat percampuran antara Islam dan Arabisme, ia sendiri menerima gagasan pemisahan agama dan negara. Pandangan seperti ini sekaligus menempatkan al-Kawakibi sebagai sosok yang mempertegas ambiguitas hubungan antara nasionalisme Arab dan Islam.

Dalam pandangan Belkeziz,[6] peran Muhammad Ali Pasha di Mesir merupakan momen kedua dalam menumbuhkan semangat nasionalisme di kalangan masyarakat Arab. Momen pertama sesungguhnya terbentuk melalui gagasan para intelektual yang melakukan pengamatan langsung melalui kunjungan ke negara-negara Eropa. Di antara mereka adalah Rifaat Rafi al-Tahtawi (1801-1873) dan Khairuddin al-Tunsi (1801-1879). Tulisan-tulisan mereka menunjukkan kecenderungan dukungan terhadap gagasan negara nasional. Sedangkan eksperimen *Tanzimat* (reformasi) di kalangan pemerintahan Turki Utsmani

merupakan momen ketiga yang menguatkan semangat nasionalisme itu.

Pandangan Belkeziz tentang *Tanzimat* itu sejalan dengan pendapat Harun Nasution yang menyatakan bahwa penguatan semangat nasionalisme Arab terjadi justru bersamaan dengan upaya konsolidasi kekuasaan Turki Utsmani yang didorong kalangan birokrasi dan tentara dengan cara membatasi kekuasaan sultan yang absolut. Usaha mereka—yang kemudian disebut sebagai golongan Utsmani Muda (*Young Ottoman*)—memperoleh dukungan dari Sultan Mahmud II (1808-1839), sehingga berhasil menetapkan suatu piagam yang disebut Piagam Syarif Gulhane pada 1839. Piagam ini berisi pengaturan hak-hak warga negara kesultanan, penetapan pajak dan dinas militer. Kelahiran piagam ini dan piagam lain yang disebut Piagam Humayun (1856), yang lebih memperteguh piagam pertama, menandai suatu periode konsolidasi kekuasaan Turki Utsmani yang dikenal dengan *Tanzimat*.[7]

Percobaan penerapan gagasan monarki konstitusional ini terus dilanjutkan oleh kelompok Utsmani Muda di bawah kepemimpinan tokohnya, Midhat Pasya (1822-1884), yang bersama pihak lain berhasil menyusun konstitusi dan ditandatangani oleh Sultan Abdul Hamid pada 1878. Tetapi usaha itu gagal setelah Sultan Abdul Hamid menangkap dan mengasingkan Midhat Pasya, serta membubarkan parlemen pada tahun itu juga. Namun perlawanan terhadap absolutisme sang Sultan terus berlanjut dari kalangan birokrasi dan militer. Perlawanan ini mewujud dalam gerakan Turki Muda (*Young Turk*) di bawah kepemimpinan Mustafa Kemal Ataturk. Gerakan ini berhasil melakukan revolusi pada 1908, menggulingkan Sultan Abdul Hamid dan menggantikannya dengan sultan pilihan mereka sendiri sebagai boneka.[8]

Konsolidasi kekuasaan tersebut terus berkembang sejalan dengan semakin kuatnya gagasan nasionalisme Turki yang didengungkan Yusuf Akcura (1876-1933) dan diperkuat Zia Gokalf (1875-1924).[9] Tokoh terakhir ini berpendapat, bahasa merupakan dasar nasionalisme dan tidak ada pertentangan antara Islam dan nasionalisme. Pandangan ini seolah mendapat legitimasi ketika Turki Utsmani, setelah berakhirnya Perang Dunia I, kehilangan banyak wilayahnya yang jatuh ke tangan bangsa Eropa. Nasionalisme Turki pun menjelma secara lebih jelas ketika Kemal Ataturk mulai membekukan kekuasaan Sultan pada 1922, disusul

dengan penghapusan bentuk negara kekhalifahan pada 1924, serta menjadikan Turki sebagai negara nasional dan sekuler.

Segera setelah Piagam Gulhane diluncurkan pada 3 Nopember 1839, piagam ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan disebarkan ke Tunisia, Mesir, Iraq, Syria, dan ke berbagai provinsi Turki Utsmani lainnya yang berbahasa Arab. Selain menjanjikan jaminan keamanan, kesetaraan dan penghormatan bagi seluruh penduduk tanpa membedakan ras atau agama, piagam ini juga menekankan pentingnya mempertahankan tanah air (*al-wathan*), yaitu imperium Kesultanan Turki Utsmani. Pada kenyataannya, di provinsi-provinsi berbahasa Arab, makna tanah air dipersepsikan lebih sempit, terbatas pada unit-unit administratif yang lebih kecil dan otonom. Demikianlah misalnya Abdul Qadir al-Jazairi (1807-1883) muncul sebagai pahlawan perjuangan kemerdekaan Aljazair menentang kekuasaan Prancis. Di Tunisia, kesadaran penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa resmi, yang menggantikan bahasa Turki, telah dimulai sejak tahun 1835 oleh para penguasa lokal.[10]

Ketika berlangsung proses-proses konsolidasi kekuasaan di lingkungan Kesultanan Turki Utsmani, hal itu ditanggapi oleh penduduk wilayah Turki Utsmani yang berbahasa Arab sebagai proses Utsmanisasi (*Ottomanisation*) dan pemindahan landasan politik dari Islam menjadi kerajaan berbasis ke-Turki-an. Dengan cara pandang seperti itu, banyak kaum intelektual Arab yang mulai terdorong meneguhkan kesadaran etnis, bahasa dan kesejarahan Arab, sekaligus memandang orang Turki sebagai orang asing yang menjajah mereka.[11]

Walau demikian, di kalangan intelektual Arab masih dijumpai pemikiran yang tetap mendukung bentuk negara kekhalifahan/ kesultanan. Salah satunya yaitu intelektual Mesir kelahiran Lebanon, Muhammad Rasyid Ridha, murid Muhammad Abduh, yang sepeninggal gurunya gencar membela Kesultanan Turki Utsmani. Sejak awal munculnya gerakan Pan Islamisme, Ridha tidak menyetujui gagasan al-Afghani untuk melawan despotisme Turki Utsmani. Bagi Ridha, Pan Islamisme harus sepenuhnya menjadi lembaga Turki Utsmani di bawah Sultan Abdul Hamid untuk mempersatukan seluruh umat Islam menghadapi ancaman Barat. Ridha menutup mata atas kelemahan-kelemahan Kesultanan Turki Utsmani serta tetap bersikukuh mempertahankan lembaga *khilâfah* dan menentang nasionalisme Arab. Ketika kekuasaan Kesultanan Turki Utsmani dibekukan, Ridha

menulis sejumlah artikel, yang kemudian dibukukan dengan judul *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-Uzhmâ* (*Kekhalifahan atau Kepemimpinan Agung*). Gagasan inti dalam buku ini yakni menghidupkan kembali lembaga *khilâfah* untuk zaman modern. Tetapi, buku ini juga sekaligus menunjukkan ambiguitas pemikiran Ridha: dia memaparkan betapa sulit merealisasikan negara kekhalifahan, dan ia cenderung mendukung pembentukan negara Islam yang secara tersirat mendapat inspirasi dari gagasan nasionalisme tetapi tanpa merujuk kepada sistem kenegaraan nasional tertentu.[12]

Jejak pemikiran tentang *khilâfah* juga ditemukan pada gerakan Ikhwanul Muslimin. Tetapi tidak sebagaimana Rasyid Ridha yang sama sekali menentang nasionalisme dan Arabisme, pemikiran tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin—seperti Hasan al-Banna (1906-1949) dan Sayyid Qutub (1906-1966)[13]—memperlihatkan ambivalensi antara mendukung gagasan *khilâfah* yang bercorak supranasional dengan gagasan Arabisme yang bercorak regional Arab dan nasionalisme yang bersifat lokal satu bangsa. Para pemikir Ikhwanul Muslimin memperlihatkan kecenderungan untuk tidak mempertimbangkan bentuk ketatanegaraan yang sedang berkembang, melainkan lebih menekankan pada doktrin-doktrin yang seharusnya dijalankan oleh sebuah bentuk ketatanegaraan. Sikap ini sebenarnya lebih merupakan elaborasi dan ideologisasi pemikiran Rasyid Ridha mengenai negara Islam yang Ridha sendiri belum melakukannya.

Dengan kata lain, bagi para pemikir Ikhwanul Muslimin, tidaklah menjadi persoalan apakah sebuah negara berbentuk *khilâfah*, berbentuk federasi Arab atau terbatas pada wilayah Mesir saja. Yang terpenting, negara itu harus berbentuk negara Islam, yang melaksanakan doktrin-doktrin keagamaan sebagaimana terkandung dalam syariat. Dan memang, Ikhwanul Muslimin merupakan organisasi yang secara kuat mengusung gagasan mengenai negara Islam dan berjuang untuk merealisasikannya di Mesir dan negara-negara Arab lainnya. Dalam konteks Mesir, kecenderungan politik Ikhwanul Muslimin ini mengandung arti pengabaian terhadap keberadaan dan peran penduduk non-Muslim dalam perkembangan nasionalisme dan realitas kehidupan politik di negeri itu.

Dalam realitas politik bangsa Arab, bagaimanapun ketegangan antara gagasan nasionalisme dan gagasan kekhalifahan/kesultanan tidaklah semata-mata terbatas pada wacana, melainkan merambah dunia praktis.

Kecuali di Arab Saudi sesudah kekuasaan Syarif Hussein jatuh di mana nasionalisme memperoleh dukungan kuat dari Wahhabisme sehingga lebih berwarna Islam puritan, di hampir semua wilayah yang kemudian memerdekakan diri menjadi negara-negara Arab, nasionalisme menampakkan diri sebagai gejala kontemporer dengan cirinya yang khas: lintas agama dan lokalitas geografis. Ba'athisme di Syria dan Iraq serta Nasserisme di Mesir,[14] yang selain mengandung dua ciri khas di atas juga cenderung sekuler, seolah-olah menjadi antitesis terhadap nasionalisme model Arab Saudi yang sangat kuat mengusung Islamisme. Namun demikian, justru nasionalisme yang cenderung sekularistik seperti itulah, dan bukan nasionalisme model Arab Saudi, yang menjadi lahan subur bagi perkembangan gagasan tentang negara Islam yang dipelopori para tokoh Ikhwanul Muslimin.

Dalam pandangan Youssef Choueiri[15] dari Institut Kajian Arab dan Islam Universitas Exeter, kecenderungan terhadap gagasan nasionalisme lokal (atau paling jauh nasionalisme Arab) dan tumbuhnya gerakan-gerakan kemerdekaan pada masyarakat Arab sesungguhnya hanya dimungkinkan di bawah pengaruh langsung ekonomi dan militer bangsa Eropa. Kemerdekaan berarti pemisahan diri dari Kesultanan Turki Utsmani, dan hal ini harus ditebus dengan harga tinggi dalam bentuk ketergantungan total serta integrasi gradual dengan ekonomi pasar dunia yang didominasi oleh negara-negara industri (Eropa) Barat. Para pembaru di dunia Arab melihat secara jelas dilema ini, dan karena itulah beberapa di antara mereka lebih suka tetap memelihara kesatuan wilayah kesultanan tetapi dengan sistem administrasi desentralistik. Dengan sikap seperti itu, ketika proses modernisasi Turki cenderung mengarah pada konsolidasi kekuasaan yang sentralistik, reaksi penentangan di dunia Arab sangat keras dan legitimasi kesultanan menjadi sangat problematik.

Penguasaan wilayah kaum Muslim oleh bangsa (Eropa) Barat dan semakin melemahnya kekuasaan negara kekhalifahan/kesultanan juga terjadi di wilayah bekas kekuasaan Kesultanan Moghul di India. Pada abad ke-18, Kesultanan Moghul, yang menguasai wilayah sangat luas di India, mulai surut kekuasaannya sepeninggal Sultan Aurangzeb (1618-1707) pada 1707. Wilayah kekuasaan Moghul kemudian diperebutkan oleh kesultanan lain pesaingnya—oleh kerajaan Sikh atau Hindu, dan terutama oleh bangsa Inggris. Faktor internal seperti perebutan kekuasaan dan perang saudara di antara ahli waris Sultan

juga turut memperlemah kekuasaan kesultanan.

Berbagai faktor internal lain yang sebenarnya sangat akut terkait dengan persoalan ekonomi dan sosial Moghul.[16] Pendapatan pemerintah dari jual-beli perbudakan tidak lagi dapat diandalkan, lantaran perbudakan melalui perang tidak terlalu populer di India saat itu dan bahkan telah dinyatakan dihapus oleh Sultan Akbar (1524-1605) pada 1562. Rampasan perang dari tempat penyimpanan benda berharga seperti rumah ibadah tidak lagi banyak karena telah diambil para penakluk sebelumnya. Sedangkan perdagangan tidak memberi keuntungan besar karena jalur perdagangan internasional tidak berada dalam pengaruh kekuasaan Moghul, sementara kekuasaan Kesultanan Moghul sendiri sangat bergantung pada legitimasi para saudagar.

Satu-satunya pemasukan yang dapat diandalkan adalah pajak hasil bumi, yang di masa ayah Aurangzeb, Sah Jahan (1592-1666), telah demikian tinggi karena kebutuhannya untuk melaksanakan proyek-proyek bangunan besar dan mengimpor barang-barang mewah. Hal ini menimbulkan perlawanan dari para penguasa lokal, khususnya para Rajput di wilayah pegunungan seperti Mewar dan India Tengah. Sudah menjadi tradisi sejak penaklukan Muslim awal bahwa para penguasa lokal seperti itu dijadikan perantara oleh penguasa Muslim dalam pengumpulan pajak dari rakyat. Demi kepentingan itu, hubungan antara penguasa Muslim dan penguasa lokal dibangun bukan hanya melalui perjanjian biasa, tetapi juga dengan kawin-mawin dan adopsi kebudayaannya. Tradisi ini juga diteruskan oleh kakek-buyut Aurangzeb, Sultan Akbar. Hubungan mesra telah dibangun antara Kesultanan Moghul dan para penguasa lokal Hindu, khususnya melalui perkawinan, dan Akbar pun tidak segan-segan mengangkat orang Hindu menjadi pejabat tinggi pada pemerintahannya.

Di tingkat akar rumput, hubungan baik terjadi antara para penganut *tasawuf* (Islam) yang berhasil menarik minat rakyat biasa untuk memeluk Islam dan para pengikut *Bhakti* (Hindu), karena keduanya memiliki akar sendiri pada tradisi lokal yang sama. Ke dalam masyarakat Muslim, Akbar memperkenalkan madrasah yang memadukan pelajaran agama dan ilmu umum seperti matematika, pertanian, astronomi dan bahasa Sanskerta. Inilah langkah sekularisasi madrasah yang ditentang keras oleh para ulama Muslim ortodoks hingga ke masa Aurangzeb.

Secara sosial, kebijakan ortodoksi yang ditempuh Aurangzeb, yang memberi andil dalam melemahkan kekuasaannya, sebenarnya bertolak belakang dengan tradisi kekuasaan yang dijalankan oleh Akbar, kakek-buyutnya. Karena Aurangzeb cenderung bersikap ortodoks dengan menolak hubungan perkawinan dengan keturunan penguasa lokal dan menjauhi praktik-praktik kebudayaan dan tradisi lokal, maka dukungan mereka terhadap kekuasaannya semakin melemah. Alhasil, legitimasi kekuasaan Aurangzeb diperoleh hanya terbatas dari para ulama Muslim ortodoks. Kejatuhan Aurangzeb mungkin tidak dapat dirujuk hanya pada hasil kerja satu atau dua faktor. Namun kepiawaian seorang sultan dalam memanfaatkan berbagai faktor sosial untuk keuntungan politik akan turut menentukan umur kekuasaannya. Tradisi membangun ikatan politik melalui tali kekeluargaan antara Kesultanan Moghul dan para penguasa lokal yang terbukti menjadi salah satu tonggak penopang kekuasaan Akbar telah dipotong sendiri oleh Aurangzeb.

Seiring semakin melemahnya kekuasaan Moghul, semangat ortodoksi justru semakin menguat, antara lain dengan munculnya gerakan pemurnian Islam yang dipelopori oleh Syah Wali Allah (1702-1762).[17] Gerakan ini bertujuan untuk melakukan reformasi kepercayaan dan praktik keagamaan kaum Muslim, khususnya ajaran tasawuf yang dianggap sinkretik. Menurut Syah Wali Allah, ada beberapa sebab yang menjadikan umat Islam mengalami kekalahan dan kemunduran dari umat lain. *Pertama*, sistem pemerintahan kekhalifahan berubah menjadi sistem pemerintahan kerajaan yang absolut dan turun-temurun. *Kedua*, adopsi umat Islam terhadap adat-istiadat setempat yang Hinduistik ke dalam ajaran Islam. *Ketiga*, sikap taklid (mengikuti pendapat secara tidak kritis) umat Islam terhadap penafsiran keagamaan lama. *Keempat*, umat Islam mengalami perpecahan.

Syah Wali Allah berpendapat, menguatnya kekuasaan non-Muslim seperti Maratha atau Sikh dan semakin melemahnya kekuasaan Muslim Moghul adalah situasi yang berbahaya bagi Islam itu sendiri. Oleh karena itu, mengembalikan kekuasaan kaum Muslim merupakan suatu keharusan, dan demi maksud itu Islam yang murni harus ditegakkan. Wali Allah menilai bahwa perpecahan paham agama dan perebutan kekuasaan di kalangan Muslim merupakan faktor utama melemahnya kekuasaan Moghul. Dalam konteks ini, tulisan-tulisan karyanya diabdikan untuk menyampaikan gagasan keagamaan yang

mempersatukan berbagai paham keagamaan Islam. Sebagaimana tokoh seangkatannya di Semenanjung Arabia yang menyerukan pemurnian Islam, yakni Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792), Wali Allah juga menyuarakan hal serupa dan tidak menghendaki masyarakat Muslim India jadi bagian dari lingkungan kebudayaan anak benua tersebut, melainkan bagian dari dunia Islam yang lebih luas.[18]

Dengan latar belakang pemikiran di atas, wajar jika gerakan Syah Wali Allah mengalami perubahan dari gerakan pemurnian Islam menjadi gerakan politik. Perubahan ini terjadi terutama di masa kepemimpinan putranya, Syah Abdul Aziz (1746-1824), dan penerusnya, Sayyid Ahmad Syahid Barelli (1786-1831), khususnya dalam menghadapi kekuatan para penguasa lokal seperti Sikh dan bangsa Inggris. Tujuan gerakan ini bergeser dari pemurnian ajaran Islam ke arah mempertahankan kekuasaan kaum Muslim di India dan mendirikan negara Islam berdasarkan ajaran Islam yang dimurnikan.[19] Ketika perusahaan dagang Inggris (East India Company) menguasai Delhi pada 1803, Syah Abdul Aziz mengeluarkan fatwa menentang Inggris, yang isinya menyatakan bahwa "Negeri kita telah diperbudak; berjuang untuk kemerdekaan dan mengakhiri perbudakan merupakan tugas kita". Mengacu pada fatwa ini, Sayyid Ahmad Syahid yang juga murid Syah Wali Allah mulai mengangkat senjata pada 1808. Ia sempat memproklamirkan negara kekhalifahan pada 1827 di daerah Nortwest Fronteir di utara Punjab. Tetapi pemerintahan itu tidak bertahan lama, karena pada 1831 Ahmad Syahid meninggal bersama sekitar 300 pengikutnya dalam suatu perang melawan kekuatan Sikh yang pro-Inggris di daerah Balakot.[20]

Berbeda dari kebijakan rekonsiliatif pemerintahan Moghul di masa Akbar yang bercorak multi-agama dan kelompok etnis, gagasan Wali Allah menghendaki agar kekuasaan Muslim kembali kepada contoh pemerintahan khalifah penerus Nabi Muhammad saw yang pertama (Abu Bakar al-Shiddiq) dan kedua (Umar bin Khattab) sebagai jawaban atas berbagai konflik sosial umat Islam. Gerakan keagamaan Wali Allah, dengan demikian, bertujuan terutama untuk membangun kesatuan politik kaum Muslim India, sehingga ideologi politiknya menjadi salah satu faktor pemicu keretakan hubungan antara kaum Muslim dan umat Hindu, serta dipandang oleh non-Muslim telah melemahkan keutuhan masyarakat India. Berangkat dari ajaran ortodoksi Sunni yang ketat, ia bukan hanya menolak kerja sama dengan non-Muslim, melainkan bahkan dengan para pengikut Islam Syiah.[21]

Namun, dengan kegagalan Ahmad Syahid, gagal pula upaya para pengikut Syah Wali Allah untuk membangun kembali kekuasaan Muslim di India berdasarkan pemahaman Islam ortodoks, apalagi pada saat yang bersamaan kekuasaan bangsa Inggris di India semakin menguat. Upaya berikutnya yang dilakukan kaum Muslim India adalah turut membangkitkan revolusi rakyat melawan kekuasaan Inggris pada bulan Mei 1857, yang dipandang sebagai awal kelahiran nasionalisme India. Dalam revolusi yang disebut “Pemberontakan 1857” ini, kaum Muslim sempat berhasil menobatkan Sultan Bahadur Syah, pemimpin terakhir Kesultanan Moghul yang berkedudukan di Delhi, sebagai pemimpin perlawanan dan sebagai sultan untuk seluruh Hindustan, namun kemudian gagal dengan pengunduran diri Bahadur dan pengasingannya ke Burma oleh Inggris pada September tahun itu juga.[22] Belajar dari kegagalan ini, para pengikut Wali Allah kemudian lebih berkonsentrasi di bidang pendidikan. Langkah ini diikuti pula oleh banyak tokoh Muslim khususnya penganut aliran Wahhabiyah, seperti Muhammad Qasim Nanauti dan Rasyid Ahmad Gangohi, yang mendirikan Darul Uloom Deoband di Uttar Pradesh pada Mei 1866. Dengan langkah seperti ini, tahapan perjuangan mereka mengambil bentuk gerakan yang lebih terpola dan terlembagakan.

Perubahan langkah gerakan oleh para pengikut Wali Allah seperti itulah yang justru membuat pemikiran Wali Allah banyak memengaruhi tokoh-tokoh Muslim India yang kemudian, seperti Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-98) yang mendirikan Aligarh Muslim University pada 1875, Sir Muhammad Iqbal (1876-1938), Shibli Nu’mani (1857-1914) dan Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) yang kelak menjadi bapak pendiri negara Pakistan. Mereka pada intinya melanjutkan gagasan ortodoksi Wali Allah, yang tidak menginginkan masyarakat Muslim India berada dalam lingkaran pengaruh kultural masyarakat India yang mayoritas beragama Hindu. Kecenderungan untuk lebih memilih pemisahan diri secara kultural ini akhirnya berlanjut menjadi pemisahan diri secara politik, sehingga pada akhir abad ke-19 di kalangan tokoh Muslim tumbuhlah gagasan tentang dua bangsa (*two nations*) bagi masyarakat India pasca penjajahan Inggris, yaitu *Muslim Nationality* dan *Hindu Nationality*.

Gagasan nasionalisme Muslim turut dipertegud melalui perkembangan politik selama pendudukan Inggris. Sebagai bagian dari perjuangan bangsa India memerdekakan diri, sebuah organisasi

bercorak nasional bernama Indian National Congress (selanjutnya disebut Congress) berdiri pada 1885. Organisasi ini bertujuan menuntut hak-hak politik warga setempat dan mengakhiri pendudukan Inggris. Namun bagi para tokoh Muslim seperti Sayyid Ahmad Khan, Congress yang didominasi pemeluk Hindu tidak dapat diharapkan untuk memperhatikan kepentingan kaum Muslim. Sebaliknya, justru Inggrislah yang dia pandang dapat mencegah dominasi Hindu atas orang Islam, sehingga dia menganjurkan para pengikutnya untuk loyal kepada pemerintah Inggris sekaligus melarang mereka bergabung dalam Congress. Tokoh Muslim lain, Shibli Nu'mani, bahkan berpendapat bahwa India di bawah Inggris dapat dipandang sebagai "*Dâr al-Islâm*", meskipun dia penyokong gigih nasionalisme berbasis Islam dan menekankan pentingnya memelihara kebangsaan Muslim (*Muslim nationality*).

Sikap para tokoh Muslim di atas memperoleh pijakan kuat ketika pada 1906 berdiri sebuah organisasi yang menghimpun kekuatan kaum Muslim bernama All Indian Muslim League (selanjutnya disebut Muslim League). Organisasi yang didirikan di kota Dhaka ini pada dasarnya bertujuan memberi dukungan kepada pemerintahan Inggris di India, sekaligus menjadi corong kepentingan politik kaum Muslim. Dalam pidatonya di depan pertemuan Muslim League di Allahabad pada 1930, Muhammad Iqbal, pemimpin Muslim League, menyatakan bahwa India merupakan miniatur Asia yang tidak memungkinkan bagi terbentuknya pemerintahan berbentuk kesatuan, oleh karena basis identifikasi kebangsaannya bukanlah kewilayahan melainkan agama. Iqbal mengusulkan agar dibentuk suatu konfederasi India yang mencakup negara Muslim, terdiri dari Provinsi Punjab, Northwest Frontiers, Sindh dan Balochistan.

Dalam beberapa pidato dan tulisan berikutnya, Iqbal menekankan kembali pentingnya kaum Muslim India dipandang sebagai sebuah bangsa berdasarkan kesamaan bahasa, ras, sejarah, agama dan identitas kepentingan ekonomi. Iqbal sendiri tidak memberikan nama bagi negara Muslim tersebut. Tetapi sekelompok mahasiswa di Universitas Cambridge, melalui sebuah pamflet berjudul "Now or Never" yang terbit pada 1933, menolak gagasan federasi India dan menuntut pemisahan sebuah negara yang mereka beri nama "Pakistan". Nama ini secara harfiah berarti "Tanah Suci", tetapi juga merupakan kependekan dari huruf awal nama-nama wilayah kaum Muslim India,

yaitu Punjab, Afghania (Nortwest Frontiers), Kashmir, Iran, Sindh, Tukharistan, Afghanistan dan Balochistan.

Ketika Muslim League dipimpin oleh Ali Jinnah pada 1934, ia melihat organisasi ini mulai terpecah-pecah dan tidak memiliki misi yang tegas. Ia kemudian melakukan konsolidasi organisasi melalui penetapan tujuan dalam bentuk "teori dua bangsa". Periode 1937-1940 merupakan masa kritis teori ini. Ketika itu, dalam pemilihan dewan perwakilan rakyat provinsi, Congress memperoleh suara mayoritas di tujuh dari sebelas provinsi. Bahkan di provinsi dengan mayoritas Muslim, Muslim League memperoleh dukungan kurang maksimal. Di provinsi yang minoritas Muslimnya cukup signifikan seperti Uttar Pradesh, pemerintahan Congress menolak koalisi dengan Muslim League dan menyisihkannya dari arena politik secara permanen. Maka, pada pertemuan Muslim League di Lahore pada Maret 1940, lahirlah "Resolusi Lahore" yang menolak federalisme dan menuntut pembentukan sebuah negara terpisah. Dengan tujuan yang lebih jelas ini, dibantu dengan loyalitas yang tinggi pada pemerintahan Inggris, Muslim League memperoleh kemenangan besar dalam pemilihan umum 1946, yaitu 90% dari seluruh kursi yang tersedia bagi masyarakat Muslim sementara dalam pemilihan umum 1937 hanya 4,5%. Dengan kemenangan ini, bagi penguasa Inggris di London, masa depan India harus didiskusikan di antara tiga pihak, yaitu Inggris, Congress dan Muslim League. Melalui kesepakatan ketiga pihak inilah teori dua bangsa akhirnya diwujudkan dalam bentuk pemisahan India dan Pakistan pada 1947.

Demikianlah, gagasan nasionalitas Muslim di India, sebagaimana terjadi pada masyarakat Muslim Arab, hanya dimungkinkan tumbuh dan berkembang terutama melalui persentuhan dengan dunia Barat. Namun begitu, segera setelah pemisahan India dan Pakistan terlaksana, persoalan demi persoalan terus muncul dan menjadi tantangan serius bagi teori nasionalitas Muslim. Di negeri Pakistan sendiri, para pendatang dari India, yang mencapai hampir setengah jumlah penduduk, menimbulkan polarisasi dalam hubungan mereka dengan penduduk Muslim asli, sehingga Pakistan sebagai bentuk konkret nasionalitas Muslim belum menjamin rasa keutuhan dan soliditas warganya. Masyarakat Muslim di Bengali Timur juga merasa tidak menjadi bagian dari nasionalitas itu. Walaupun Muslim League didirikan di Dhaka, Bengali sendiri tidak terwakili dalam akronim negara baru

Pakistan. Pada akhirnya, mereka menuntut nasionalitas baru yang terpisah dari Pakistan, yang kemudian menjadi Bangladesh. Demikian pula masyarakat Muslim berbahasa Pasthun di Afghanistan, yang juga merasa lebih tepat jika mereka mendirikan nasionalitas sendiri dan kemudian memisahkan diri dari Pakistan.[23]

Sedangkan masyarakat Muslim yang memilih tetap tinggal di India, sebagian dari mereka masih menyimpan semangat membangun kembali pemerintahan kekhalifahan dan sebagian lagi memilih bergabung dalam perjuangan membangun nasionalisme India. Ketegangan dalam memilih antara negara kekhalifahan dan negara nasional tampak jelas pada sikap dan pandangan politik Abul Kalam Azad (1888-1958), salah satu tokoh Muslim India terkemuka.[24] Berbeda dari tokoh senior seangkatannya seperti Sayyid Ahmad Khan atau Syibli Nu'mani, Azad memandang Inggris sebagai musuh yang harus diusir dan untuk itu dia bersedia bekerja sama dengan tokoh-tokoh perjuangan kemerdekaan beragama Hindu, seperti Mahatma Gandhi, melalui Congress. Ketika Muslim League berdiri, Azad tetap berkiprah di Congress dan menolak gagasan "dua bangsa". Tatkala setelah Perang Dunia I ia melihat Kesultanan Turki Utsmani dilemahkan oleh Inggris dan negara-negara Barat lainnya, ia memperlihatkan dukungannya terhadap pemerintahan *khilâfah*. Dia lalu menjadi salah satu pendiri Khilafat Movement pada 1919 bersama Muhammad Ali dan Syaukat Ali, yang bertujuan membela keutuhan Kesultanan Turki Utsmani sebagai simbol kekhalifahan Islam. Namun ketika Muslim League bertekad mendirikan negara terpisah dengan mengeluarkan "Resolusi Lahore", Azad lebih memilih membangun nasionalisme India dan tetap bergabung dengan Congress. Pada 1939, Azad bahkan terpilih sebagai Presiden Congress pada usia 35 tahun.

Kelahiran negara baru bernama Pakistan tidak dengan sendirinya menyelesaikan ketegangan intelektual berkaitan dengan persoalan kenegaraan. Walaupun kehadiran negara baru itu telah menyebabkan pengungsian antara 12 hingga 24 juta kaum Muslim ke Pakistan dan sebaliknya kaum Hindu dan Sikh ke India, serta telah menewaskan lebih dari 250.000 orang, sejumlah pertanyaan pokok menyangkut Pakistan masih terus didengungkan saat itu, di antaranya: apakah Pakistan akan menjadi negara sekuler atau negara Islam berdasarkan syariat? Jika syariat diterapkan, apakah akan dapat diterima oleh warga non-Muslim yang dianggap sebagai warga negara kelas dua?

Bagaimana membagi kekuasaan antar-provinsi sehingga keutuhan wilayah, termasuk Pakistan bagian timur yang terpisah oleh wilayah India, dapat dijamin?

Terkait pertanyaan pertama, sejumlah ulama—utamanya yang tergabung dalam Jamaat-e-Islami di bawah pimpinan Abul A'la al-Maududi—berpandangan bahwa sebuah negara untuk bangsa Muslim tidaklah cukup, karena yang terpenting adalah Pakistan harus benar-benar menjadi negara Islam. Al-Maududi sendiri sering kali melakukan kritik dan mengecam kegagalan pemerintah dalam mentransformasikan Pakistan menjadi negara Islam, sehingga ia acap kali pula keluar-masuk penjara. Pada 1953, setelah pemerintah menjatuhkan hukuman mati kepada al-Maududi berdasarkan undang-undang darurat, ia menolak meminta pengampunan. Hanya karena tekanan dari dalam dan luar negeri, keputusan itu diubah menjadi hukuman seumur hidup dan pada akhirnya menjadi bebas.

Gagasan tentang negara (bangsa) Islam, sebagaimana tumbuh di Timur Tengah dan anak benua India, juga berkembang di Indonesia, sebuah negeri dengan komunitas Muslim terbesar di dunia. Di Indonesia, gagasan ini dapat dikenali benih pertumbuhannya dalam pergulatan pemikiran sejumlah tokoh pemikir ketika bersentuhan dengan dominasi kekuatan Barat, khususnya Belanda. Berbeda dari masyarakat Muslim di Timur Tengah dan di anak benua India yang pernah mengalami masa pemerintahan kekhalifahan dengan wilayah kekuasaan yang luas, masyarakat Muslim di Indonesia hanya mengenal bentuk pemerintahan kesultanan atau kerajaan yang jangkauan wilayah kekuasaannya relatif terbatas dan periode pembentukannya juga masih baru, sehingga tidak memiliki memori kolektif yang kuat tentang gagasan dan praktik *khilâfah*. Selain itu, penyebaran Islam di kalangan masyarakat di Nusantara juga relatif baru, hampir bersamaan dengan kehadiran para pendatang Barat. Realitas ini dapat menjelaskan mengapa gagasan tentang negara kekhalifahan tidak terlalu mengakar dalam khazanah pemikiran kaum intelektual Muslim di Indonesia.

Menurut Reid, sebagaimana dikutip oleh van Bruinessen,[25] khalifah di Istanbul dikenal oleh orang Indonesia dengan sebutan *Sultan Rum* atau *Raja Rum*, sebagaimana terdapat dalam literatur Melayu. Pada awal abad ke-16, Kerajaan Aceh telah menjalin kontak diplomatik dengan pemerintahan Turki Utsmani di Istanbul dan

tampaknya telah pula membuat perjanjian ketundukan kepada sultan sekaligus meminta dukungan militer dalam perang mereka melawan Portugis. Namun demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa hingga akhir abad ke-19, sultan Turki masih merupakan kekuasaan yang sangat jauh dan hampir bersifat mistis, yang namanya disebut dalam setiap shalat Jum'at sebagai penguasa seluruh kaum Muslim tetapi tidak memiliki pengaruh apa pun dalam dunia keseharian. Pada abad ke-17, banyak orang Indonesia tidak dapat membedakan antara khalifah Turki dan syarif penguasa Mekkah. Menjelang pertengahan abad itu, penguasa dari Banten, Mataram, dan Makassar telah mengirim utusan ke Mekkah untuk meminta pengesahan dari "khalifah-syarif" terhadap kekuasaan mereka dan sekaligus gelar "sultan". Syarif lalu hanya memberi mereka gelar dan nama baru sebagai bangsawan Muslim.

Dalam pandangan van Bruinessen, gagasan negara kekhalifahan mulai berkembang di Indonesia ketika Kekaisaran Turki Utsmani mengalami kekalahan pada Perang Dunia I dan Istanbul jatuh ke tangan tentara Sekutu, sehingga menimbulkan rasa terkejut di kalangan komunitas Muslim. Situasi ini dipandang bukan hanya sebagai kekalahan Turki semata-mata, melainkan juga seluruh dunia Islam. Tetapi, hal yang lebih penting dari perasaan itu adalah fakta bahwa perang tersebut menyebabkan perjalanan haji dari Indonesia (Hindia Belanda ketika itu) ke Mekkah terganggu karena kapal-kapal Belanda dan Inggris tidak mau melayari Jeddah sehingga pada 1915 tak seorang pun jamaah dari Indonesia melaksanakan ibadah haji. Keadaan ini terus berlangsung hingga tahun 1919. Dan ketika rute Jeddah kembali dilayari pada 1920, peminat perjalanan haji demikian banyak, sekaligus meningkatkan perhatian mereka pada persoalan penting mengenai perang itu sendiri dan mengenai kekhalifahan kaum Muslim.

Pada periode yang sama, masyarakat Muslim Hindia Belanda juga menyaksikan kehadiran sejumlah organisasi keagamaan dan pergerakan nasional yang kelak memberikan perhatian pula pada masalah kekhalifahan. Pada 1912, Persyarikatan Muhammadiyah, yang bergerak di bidang pendidikan dan reformasi keagamaan, didirikan di Yogyakarta. Di Solo, pada tahun yang sama muncul pula Sarekat Islam (SI), sebuah organisasi yang lebih berorientasi pada gerakan politik. Tahun berikutnya, muncul Al-Irsyad yang berdiri pada 1913 dan tergolong sebagai organisasi pembaru pendidikan Islam. Dalam

perkembangan selanjutnya, SI mengalami perpecahan, melahirkan SI Merah yang berorientasi pada ideologi kiri dan SI Putih yang tetap mempertahankan ideologi Islam. Pengaruh SI Putih terus merosot seiring dengan menguatnya SI Merah dan munculnya partai politik yang nasionalistik, yakni National Indies Party (dalam bahasa Belanda: Nationaal Indische Partij) yang berhasil menyelenggarakan All Indies Congress pada 1922.

SI Putih yang mulai kehilangan pamor berupaya merumuskan kembali arah gerakannya dengan lebih meneguhkan Islam sebagai landasan perjuangan. Hal ini diterjemahkan melalui semangat kerakyatan dan anti penjajahan, serta kesatuan umat Islam bukan saja di wilayah Hindia Belanda tetapi di mana pun mereka berada dengan menunjukkan solidaritas bagi perjuangan mereka. Perumusan ulang arah gerakan ini membuat SI Putih peduli dengan persoalan kekhalifahan, sehingga dua tokohnya—HOS Cokroaminoto dan H. Agus Salim—memprakarsai penyelenggaraan Kongres al-Islam Hindia yang pertama di Cirebon pada 1922. Para peserta kongres terdiri dari tokoh SI Putih, unsur Muhammadiyah, al-Irsyad, serta beberapa tokoh yang dipandang mewakili kubu tradisionalis yang saat itu belum memiliki organisasi sendiri, di antaranya KH A. Wahab Chasbullah dari Surabaya dan KH Asnawi dari Kudus. Kongres sejenis ini berlangsung sembilan kali secara tidak teratur, terakhir kali diadakan pada 1932.[26]

Dalam serial Kongres al-Islam dibahas berbagai persoalan keagamaan dan respons umat Islam terhadap persoalan kekhalifahan. Pada Kongres I, misalnya, didiskusikan mengenai situasi di Turki, walaupun terjadi perbedaan pandangan tentang dukungan terhadap kekuasaan Kemal Ataturk dan pemerintahan khalifah Abdul Majid yang menjadi bonekanya. Pada Kongres II tahun 1924, bersamaan dengan penghapusan kekhalifahan Turki Utsmani dan proklamasi Syarif Husein di Mekkah sebagai khalifah umat Islam, didiskusikan pula mengenai pentingnya kesatuan umat Islam di bawah kekuasaan satu khalifah. Tetapi, para peserta sulit mencapai kesepakatan siapakah yang akan didukung sebagai khalifah bagi kaum Muslim seluruh dunia. Pada bulan Desember tahun ini pula, Kongres al-Islam Luar Biasa diselenggarakan di Surabaya. Kongres ini dipersiapkan oleh kepanitiaan yang disebut Centraal Committe Chilafat, yang dibentuk sebagai respons atas undangan menghadiri Kongres Khilafah di Kairo yang diterima oleh

beberapa tokoh Arab Indonesia pada Oktober 1924.

Dalam Kongres Luar Biasa yang dihadiri lebih dari 600 peserta itu, disepakati untuk mengirim delegasi terdiri dari dua orang, atau tiga orang jika dananya cukup, untuk menghadiri Kongres Khilafah di Kairo. Ketiga orang dimaksud yaitu Haji Fakhruddin dari Muhammadiyah, Haji Abdul Wahab Chasbullah mewakili kaum tradisionalis, dan Soerjopranoto selaku pemimpin SI. Kongres Luar Biasa ini juga menyepakati beberapa rekomendasi tentang "Khalifah yang modern, representatif dan dipilih" yang akan dibawa ke Kairo. Butir-butir rekomendasi ini antara lain: [27]

1. Harus dibentuk sebuah Majelis Khilafah yang dipimpin oleh seorang khalifah.
2. Anggota Majelis Khilafah terdiri dari para perwakilan kaum Muslim dari berbagai negara untuk masa bakti yang ditetapkan oleh Majelis.
3. Perlu ditetapkan apakah tugas Majelis terhadap masyarakat Muslim dunia mencakup masalah-masalah keduniaan dan keakhiratan, atau hanya terbatas pada masalah keakhiratan saja.
4. Khalifah harus dipilih oleh para anggota Majelis Khilafah.
5. Majelis Khilafah harus berkedudukan di wilayah Muslim yang independen seperti Mekkah.
6. Seluruh pembiayaan Majelis Khilafah ditanggung bersama oleh seluruh kaum Muslim dan dibebankan kepada setiap negara anggota sesuai kemampuan masing-masing.

Tak lama setelah Kongres Luar Biasa digelar, datang berita dari Kairo bahwa Kongres Khilafah diundur setidaknya satu tahun ke depan. Tetapi pada awal 1925, Ibnu Saud, penguasa baru di Jazirah Arabia, mengumumkan keinginannya untuk menyelenggarakan kongres Muslim sedunia di Mekkah yang menjadikan Muslim Indonesia menghadapi dilema untuk memilih kongres mana yang akan dihadiri kelak dari kedua kongres yang saling bersaing itu.

Dalam Kongres al-Islam IV pada Agustus 1925 di Yogyakarta, bibit perpecahan antara kaum reformis dan kaum tradisionalis muncul ke permukaan, karena salah satu agenda kongres adalah reformasi sosial, ekonomi dan kebudayaan berdasarkan prinsip-prinsip ajaran Islam, yang menimbulkan perbedaan penafsiran di antara dua kubu. Walaupun agenda ini dihapus, kubu reformis yang dimotori H. Agus

Salim tetap mengumandangkan gagasan mendukung kepemimpinan Ibnu Saud untuk memimpin dunia Islam, sesuatu yang dirasakan mengkhawatirkan oleh kubu tradisionalis mengingat sikap penguasa baru Hijaz itu anti mazhab dan anti praktik-praktik keagamaan yang biasa dilakukan kaum tradisionalis. Dalam kongres ini, H. A. Wahab Chasbullah mengajukan usul agar Kongres mengirim delegasi ke Mekkah setelah menghadiri Kongres Khilafah di Kairo. Delegasi ini meminta Raja Ibnu Saud agar kepemimpinannya dapat bersikap toleran terhadap mazhab dan praktik-praktik kaum tradisionalis. Usul ini ditolak oleh peserta Kongres al-Islam. Penolakan ini memberi isyarat kepada kaum tradisionalis bahwa kepentingan mereka tidak dapat terwakili, dan di mata mereka Kongres al-Islam telah kehilangan manfaatnya. Mereka lalu memutuskan untuk mengirim delegasi sendiri ke Hijaz guna menemui Raja Ibnu Saud dan menyampaikan aspirasi mereka. Sebagai langkah persiapan, sejumlah kyai bertemu di Surabaya pada Januari 1926 dan membentuk kepanitiaan yang diberi nama Komite Hijaz. Kelak, komite ini menjadi cikal bakal kelahiran organisasi Nahdlatul Ulama (NU).[28]

Kongres-kongres al-Islam berikutnya hanya dihadiri oleh tokoh-tokoh reformis yang masih terus melakukan kontak internasional dengan Kairo maupun Mekkah. Namun gagasan mengenai "khalifah yang dipilih", sebagaimana rekomendasi Kongres al-Islam III, tidak lagi dipasarkan di forum internasional itu. Dalam kongres-kongres itu, terjadi pula ketidakserasian di antara para pesertanya, khususnya antara Muhammadiyah dan SI Putih. Akhirnya, Kongres al-Islam lebih merupakan wujud kepedulian SI Putih sendirian, karena tokoh-tokoh organisasi lain tidak lagi terlibat di dalamnya. Pada 1929, SI melepaskan cita-cita Pan Islamismenya dan berpaling kembali kepada cita-cita nasionalisme Indonesia.[29]

Selain faktor kultural dan historis di atas, yang mengakibatkan komunitas Muslim di Indonesia tidak begitu intensif terpengaruh oleh pemikiran tentang negara kekhalifahan dan Pan Islamisme, terdapat faktor lain yang bersifat politis sehingga para tokoh dan pemikir Islam Indonesia tidak mengalami ketegangan intelektual antara pemikiran tentang negara kekhalifahan dan pemikiran tentang negara-bangsa. Faktor politik tersebut adalah terjadinya pertarungan ideologis di antara partai-partai politik yang baru tumbuh ketika itu, disertai dengan polemik pemikiran di antara kaum terpelajar mengenai gagasan

nasionalisme dan kaitannya dengan agama, khususnya Islam, pada kurun waktu yang bersamaan dengan upaya menghidupkan gagasan *khilâfah* dan Pan Islamisme. Faktor ini akhirnya turut secara kuat mendorong para pemimpin Muslim untuk lebih cenderung menerima gagasan nasionalisme lokal.

Pada intinya terdapat dua format gagasan nasionalisme Indonesia yang sedang berkembang pada dasawarsa 1920-an dan 1930-an, yaitu nasionalisme yang diilhami oleh semangat keagamaan (Islam) dan nasionalisme yang dilandasi oleh kesadaran tentang kebudayaan lokal yang bersifat lintas agama. Format pertama sering kali disebut nasionalisme agamis (Islam) dan yang kedua disebut nasionalisme sekuler,[30] dua istilah yang sengaja dipinjam di sini guna menciptakan keadaan kontras dalam pembahasan. Dalam perkembangannya, kedua format nasionalisme ini sama-sama mengusung asas anti penjajahan Barat dan memperjuangkan kesatuan tanah air yang bebas dari dominasi fisik Belanda, walaupun taktik dan strategi mereka tidak selalu sama dalam meraih cita-cita nasional masing-masing.

Penjelasan mengenai sejarah gerakan nasionalis di Indonesia banyak dilakukan oleh para ahli dan tidak perlu diuraikan lagi di sini. Tetapi, beberapa fenomena sejarah tersebut akan sedikit dibahas guna menjelaskan proses kristalisasi gagasan nasionalisme Islam yang sangat erat kaitannya dengan pemikiran tentang negara Islam. Dalam konteks ini, timbul perbedaan pandangan apakah pergerakan nasional dimulai ketika organisasi Boedi Oetomo didirikan pada 20 Mei 1908 sebagaimana diyakini kaum nasionalis sekuler, atau ketika organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI) didirikan oleh Haji Samanhudi di Surakarta pada 16 Oktober 1905. Meskipun keabsahan pendakuan terhadap tanggal berdirinya SDI masih kontroversial,[31] perbedaan ini dapat dipandang sebagai upaya sebagian kaum nasionalis Islam untuk menempatkan Islam sebagai sumber nasionalisme Indonesia, sehingga format penafsiran nasionalisme (agamis) mereka memiliki keabsahan historis yang kuat.

Para tokoh nasionalis sekuler menarik garis format nasionalisme mereka mulai dari Boedi Oetomo, kemudian dikaitkan dengan kehadiran Partai Nasional Indonesia pada Juli 1927, Partai Indonesia pada April 1931, Pendidikan Nasional Indonesia pada Desember 1933, Partai Indonesia Raya pada Desember 1935, dan Gerakan Rakyat Indonesia pada Mei 1937. Sedangkan para tokoh nasionalis Islam

menarik garis mereka dari kehadiran Sarekat Dagang Islam yang kemudian berubah menjadi Sarekat Islam pada 1912, lalu dikaitkan dengan kehadiran banyak partai dan organisasi Islam seperti Muhammadiyah (1912), Nahdlatul Ulama (1926), Persatuan Muslim Indonesia (Permi, 1930), Majelis Islam A'la Indonesia (1937), Partai Islam Indonesia (1938), dan Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) tahun 1943.[32]

Keterpisahan diametral kedua format nasionalisme tersebut berlangsung melalui proses yang cukup panjang. Pada dimensi kultural, misalnya, sebuah harian berbahasa Jawa yang terbit di Solo, *Djawi Hisworo*, pada Januari 1918 memuat sebuah artikel tulisan Martodharsono dan Djojodikoro. Isi artikel itu mengandung penghinaan terhadap Nabi Muhammad, yang dilukiskan sebagai seorang pemabuk dan penghisap candu. Sebagai reaksi atas artikel itu, sekelompok masyarakat Muslim di Surabaya membentuk kepanitiaan yang memobilisasi rapat umum pada Februari 1918 untuk mengutarakan kemarahan mereka terhadap kedua penulis dan redaktur harian tersebut. Kepanitiaan serupa, yang didominasi para pemimpin Sarekat Islam (SI Putih), juga dibentuk di berbagai daerah di Jawa guna mengorganisasi protes massa. Salah satu panitia protes tersebut menyebut dirinya Tentara Kanjeng Nabi Muhammad, yang bertujuan mencari persatuan lahir dan batin antara kaum Muslim, menjaga kehormatan agama Islam dan Nabi Muhammad, serta kehormatan kaum Muslim.[33] Menurut Kuntowijoyo, keadaan ini menimbulkan pendefinisian diri antara kaum Muslim sebagai umat dan mereka yang non-umat.[34]

Sebagai reaksi atas pembentukan Tentara Kanjeng Nabi Muhammad, sekelompok masyarakat yang lekat dengan tradisi dan budaya Jawa, dipimpin oleh Soetatmo Soerikoesoemo yang masih keturunan Paku Alam dari Keraton Surakarta, membentuk panitia tandingan bernama Panitia untuk Nasionalisme Jawa (*Committee voor Javaansche Nationalisme*). Walaupun menyetujui keberatan atas artikel di *Djawi Hisworo*, mereka beranggapan bahwa pembentukan Tentara Kanjeng Nabi Muhammad merupakan reaksi berlebihan, karena kedua penulis artikel bukanlah orang terkenal dan tiras koran itu pun hanya sedikit. Panitia ini menuduh bahwa pembentukan Tentara itu bertujuan untuk menghalangi orang-orang Jawa yang menyukai Kejawen dan agama selain Islam. Panitia juga memandang gerakan

tersebut berasal dari bangsa asing, yaitu bangsa Arab, dan menyerukan pemisahan agama dan politik.[35]

Pada tahun yang sama dengan kasus *Djawi Hisworo*, terbit pula buku berjudul *Darmogandul*, sebuah kitab yang berkaitan dengan kepercayaan Kejawen. Isi buku ini dianggap mengandung penghinaan terhadap syariat Islam dan Nabi Muhammad. Reaksi keras muncul bukan hanya dari kalangan Islam reformis, melainkan juga dari kalangan Islam tradisionalis. Kasus ini untuk sementara menghapus perbedaan di antara kalangan Islam reformis dan Islam tradisionalis. Mereka pun secara bersama-sama menghadapi pelecehan keyakinan agama tersebut. Kedua kasus ini ibarat puncak gunung es yang mencair, karena di bawahnya terdapat pertarungan panas antara kelompok agamis Muslim yang menjadi basis kekuatan nasionalis Islam dan kelompok kultural yang menjadi basis nasionalis sekuler. Puncak-puncak lainnya juga kelak meledak sebagaimana terlihat misalnya pada kasus *Soeara Oemoem*, surat kabar terbitan Kelompok Kajian Indonesia yang anggotanya terdiri dari kaum terpelajar didikan Belanda.

Dalam terbitannya pada 1930, *Soeara Oemoem* memuat sebuah artikel dari seorang bernama Homo Sum, yang membandingkan naik haji ke Mekkah dengan pembuangan ke Digul. Menurut penulis artikel itu, para tokoh nasionalis yang dibuang ke Digul dapat lebih dihargai dibanding mereka yang pergi haji ke Mekkah, karena naik haji ke Mekkah sama saja dengan menimbun modal di negeri sendiri untuk keuntungan orang lain.[36] Pada 1932, muncul lagi kasus *Isteri Sedar*, yakni gerakan anti poligami yang dipelopori oleh organisasi tersebut dan didukung oleh kalangan nasionalis sekuler. Menurut pemimpinnya, Soewarni Pringgodigdo, syarat bagi perempuan Indonesia bila ingin maju dan modern haruslah menentang poligami yang merupakan lembaga usang dan merendahkan derajat perempuan.

Keadaan yang tak jauh berbeda terjadi pula pada dimensi ideologis.[37] Dalam Kongres Nasional se-Hindia (All Indie Nationaal Congress), suatu pertemuan yang diselenggarakan oleh kelompok-kelompok nasionalis sekuler pada 1922, Nationaal Indische Partij memperjuangkan konsep nasionalisme Hindia, suatu konsep yang berlawanan dengan pemikiran nasionalisme yang dominan kala itu—yaitu nasionalisme yang dikaitkan dengan Islam sebagaimana diperjuangkan Sarekat Islam. Pada akhir 1924, Kongres Jong Java menolak usulan memasukkan pelajaran agama Islam bagi para anggotanya yang Muslim ke dalam kegiatan organisasi itu. Berikutnya

pada 1925, Kongres Boedi Oetomo menerima usulan agar kebudayaan Jawa dijadikan landasan kegiatan pendidikan mereka.

Selanjutnya pada Februari 1927, majalah *Timboel*—berbahasa Belanda dan diterbitkan dua kali sebulan oleh para tokoh nasionalis sekuler di bawah pimpinan Dr. Wediodiningrat dan Mr. Singgih—menyerang beberapa tokoh Sarekat Islam, khususnya Haji Agus Salim dan kebijakan Pan Islamisme organisasi tersebut:

> Bahwa P.S.I. telah jatuh di bawah pengaruh seorang tenaga petualang seperti H. A. Salim; bahwa organisasi rakyat yang asalnya C.S.I. (Centraal Sarekat Islam) telah menjadi partai pendeta (= ulama), yang telah mencicirkan kepentingan sosial dan ekonomi rakyat untuk persoalan agama; bahwa ia (P.S.I.) menjalankan aksi pan-Islam secara sedemikian rupa bahwa ini bukannya memperkuat aksi persatuan nasional, melainkan malah menempatkannya dalam bahaya.[38]

Ketegangan terus berlanjut ketika sidang pengadilan terhadap Soekarno pada Agustus 1928 mengungkap adanya surat tulisan Tjipto Mangoenkoesoemo yang dikirimkan dari tempat pembuangannya di Banda, yang mengingatkan bahaya Pan Islamisme dan kemungkinan usaha Tjokroaminoto dan Agus Salim menguasai federasi politik yang diberi nama Permufakatan Perhimpunan-perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI). Surat ini disebarluaskan di penerbitan pers saat itu sehingga menimbulkan protes, khususnya dari para pendukung Partai Sarekat Islam.

Dalam pertarungan ideologis ini, para tokoh politik dan pemikir Muslim, secara perlahan tapi pasti, berupaya merumuskan ideologi nasionalisme mereka yang bercorak lokal Indonesia (Hindia Belanda) dengan Islam sebagai rujukannya. Menghadapi propaganda sebagian kaum nasionalis sekuler yang membedakan dan bahkan mempertentangkan Islam dengan nasionalisme, Tjokroaminoto, misalnya, menulis artikel dalam *Bendera Islam* pada Februari 1925:

> Islam sepertujuh bahagian rambut pun tak menghalangi dan merintangi kejadian dan kemajuan nasionalisme yang sejati, tetapi memajukan dia. Nasionalisme yang dimajukan oleh Islam bukannya 'eng' nasionalisme (yang sempit) dan berbahaya, tetapi ... yang menuntun kepada sosialisme berdasar Islam, yakni sosialisme yang menghendaki mono-humanisme (persatuan manusia) dikuasai oleh Satu Yang Mahakuasa, Allah Swt, dengan lantaran (= melalui) hukum-hukum yang sudah dipermaklumkan kepada utusan-Nya Nabi Penutup Muhammad saw ....[39]

Sikap yang sama ditunjukkan oleh tokoh Sarekat Islam yang lain, yakni Agus Salim. Ia mengomentari pidato-pidato Soekarno yang menekankan cinta tanah air dan kesediaan berbakti kepada tanah air secara tulus, yaitu tanah air yang telah melahirkan tokoh seperti Gajah Mada dan tokoh-tokoh lain dari masa Hindu. Tulisannya, dalam *Hindia Baru* pada Mei 1925, menjelaskan panjang lebar mengenai cinta kebangsaan dan cinta tanah air, antara lain:

> Cinta bangsa, yang mementingkan nasib rakyat sebangsa, sebanyak yang terlebih melarat ... yang menghendaki persamaan dalam sebangsa antara segala golongan ... yang mengutamakan orang sebangsa daripada kebangsaan ... Cinta bangsa yang hendak menjunjung tinggi umat sebangsa, tetapi tidak mengangkat kebangsaan menjadi berhala tempat menyembah dan memuja.[40]

Salim juga menulis dalam *Fajar Asia* pada Juli 1928, yang menyatakan bahwa dalam mencintai tanah air seseorang harus menempatkan cita-cita rohaniahnya di atas tujuan kebendaan, karena cinta bangsa berdasar kebendaan seperti itu tergolong sebagai agama berhala, yaitu agama yang menghambakan manusia kepada berhala 'tanah air'.[41]

Menanggapi Agus Salim, Soekarno tak kalah sengit menjawab. Menurutnya, nasionalisme yang dia perjuangkan bukanlah jenis yang agresif, yang berhasrat menguasai, yang berbasis kesombongan sebagai bangsa, dan bukan pula nasionalisme kebaratan tetapi nasionalisme ketimuran "yang di dalam kelebaran dan keleluasaan udara, memberi tempat pada segenap sesuatu yang perlu untuk hidupnya segala yang hidup". Soekarno menolak nasionalisme seperti itu sebagai agama berhala. Dan apabila dimaksudkan demikian oleh Agus Salim, Soekarno dan kaum nasionalis Indonesia lainnya dengan senang hati bersedia dijuluki kaum penyembah berhala atau pembudak benda.[42]

Dalam kaitannya dengan agama, polemik paling keras mengenai nasionalisme terjadi antara Soekarno dan tokoh Masyumi, Mohammad Natsir.[43] Dalam polemik itu, Natsir merupakan tokoh nasionalis Islam yang secara terbuka kepada publik menjelaskan bagaimana Islam dapat menjadi landasan nasionalisme yang bercorak lokal. Natsir sama sekali tidak menampakkan ketegangan intelektual dalam kaitan dengan pemikiran klasik tentang *khilâfah* yang bersifat lintas etnisitas dan

lokalitas, walaupun jejaknya tampak jelas melalui adopsi Islam sebagai sumber ideologi politik. Dengan kata lain, lokalitas ke-Indonesia-an dapat diterima sebagai entitas kenegaraan tanpa hambatan intelektual atau psikologis apa pun, sepanjang dasar negara dan pemerintahannya adalah Islam, bukan nasionalisme yang netral agama sebagaimana diperjuangkan oleh Soekarno.

Menurut Soekarno, agama dapat dan harus dipisahkan dari negara dan pemerintahan, karena agama merupakan aturan spiritual keakhiratan yang bersifat individual dan pengaturannya diserahkan sepenuhnya kepada masing-masing pribadi pemeluknya. Sementara itu, negara mengatur masalah duniawi yang harus dimerdekakan dari campur tangan agama. Ketika agama dimanfaatkan oleh pemerintah, maka ia cenderung bertangan besi. Kemerdekaan agama dari negara dimaksudkan agar agama (Islam) dapat tumbuh subur dan kuat terhunjam di dalam kalbu pemeluknya dan menggerakkan mereka ke arah kemajuan, tidak terikat kaki dan tangannya dengan rantai pada politik pemerintah. Sebaliknya, kemerdekaan negara dari agama berarti merdeka dari ikatan-ikatan agama yang beku, dari tradisi dan paham Islam yang kolot yang menjadi rintangan bagi gerak negara ke arah kemajuan.

Soekarno juga berpendapat bahwa sistem pemerintahan negara-agama identik dengan sistem *caesaro-papisme*. Sistem ini merujuk kepada kasus di Turki yang dijalankan oleh para ulama di bawah pimpinan *Syaykh al-Islâm* yang akhirnya melemahkan Turki. Memperkuat pendapatnya, Soekarno mengutip pandangan Ali Abdul Razik yang mengatakan tidak ada *ijmâ'* (kesepakatan) ulama mengenai keharusan mendirikan negara agama. Soekarno juga meyakini bahwa Nabi Muhammad dan para sahabatnya tidak mendirikan negara Islam dan tidak pernah menyebut masyarakat Madinah sebagai pemerintahan atau negara Islam. Menurutnya, ayat al-Qur'an dan Hadis yang dirujuk guna mendukung konsep negara Islam sering kali hanya dipakai sebagai legitimasi untuk mempertahankan kekuasaan dinastik dalam sejarah Islam. Apabila Indonesia menjadi negara Islam dan Islam dijadikan dasar negara, kata Soekarno, perpecahan di kalangan masyarakat Indonesia akan terjadi, karena mereka tidak seluruhnya Muslim.

Soekarno sendiri menyatakan sebagai seorang Muslim dan memahami Islam sebagai ajaran paling demokratis, sehingga bentuk negara yang dikehendaki Islam adalah negara yang demokratis yang

di dalamnya umat Islam dapat memperjuangkan aspirasi mereka. Atas dasar ini, Soekarno menolak negara dan pemerintahan diktator atau totaliter karena tidak sesuai dengan watak Islam.

Sebagai tanggapan atas pandangan Soekarno tentang pemisahan agama dan negara, Natsir justru menekankan sebaliknya: penyatuan agama dan negara. Pendapatnya didasarkan atas pemahaman bahwa kehidupan duniawi tidak dapat dipisahkan dari kehidupan ukhrawi, karena keduanya merupakan dua fase dari kehidupan yang satu dan berkesinambungan yang diatur oleh ajaran Islam yang serba mencakup. Dalam kehidupan politik, manusia memerlukan ideologi, dan Islam adalah ideologi yang mampu membimbing manusia dalam hidup di dunia dan mencapai kebahagiaan di akhirat. Bagi Natsir, gagasan pemisahan agama dan negara adalah gagasan sekuler yang berbahaya, karena paham ini tidak mampu menjawab pertanyaan tentang makna hidup sehingga akan menyebabkan kemerosotan spiritual. Paham ini juga menetapkan tolok ukur kebenaran, kebahagiaan atau keberhasilan manusia semata-mata berdasarkan materi. Urusan ekonomi, politik, hukum, pendidikan dan sebagainya ditentukan semata-mata oleh kepentingan material, bukan nilai-nilai spiritual.

Natsir melihat bahwa penolakan atas penyatuan agama dan negara disebabkan oleh gambaran keliru tentang negara Islam. Kekhalifahan Turki Utsmani yang dianggap Soekarno sebagai negara Islam, menurut Natsir, tidak mencerminkan karakteristik negara Islam. Gambaran keliru ini bersumber dari tulisan kaum orientalis, yang banyak dibaca oleh kaum nasionalis sekuler, yang mengidentifikasi negara Islam sebagai negara harem dan poligami, potong tangan bagi pencuri, dan hukum rajam sampai mati bagi pezina. Padahal, menurut Natsir, lahirnya karya-karya kalangan orientalis didorong oleh semangat memojokkan Islam dan menyerangnya sebagai agama.

Menurut Natsir, sebaik apa pun hukum dan peraturan tidak akan mampu menciptakan keadilan dan kesejahteraan bagi manusia tanpa didukung oleh kekuatan eksekutif, yaitu negara. Maka, negara sangat penting sebagai alat pemaksa yang sah guna menegakkan aturan dan hukum agar ditaati oleh individu. Sementara Soekarno menekankan pendekatan sosialisasi ajaran Islam agar setiap Muslim menyuarakan kepentingan penegakan Islam, Natsir menekankan pentingnya negara sebagai kekuatan pemaksa dalam menegakkan syariat Islam.

Natsir juga menantang Soekarno dengan mempertanyakan

kesediaan Soekarno tunduk pada *ijmâ‘* ulama apabila Natsir berhasil menunjukkan bahwa adanya *ijmâ‘* ulama tentang negara Islam. Bagi Natsir, pemimpin tertinggi negara Islam tidak harus bergelar khalifah, tetapi yang terpenting harus memiliki kesanggupan bertindak secara bijaksana untuk menerapkan syariat Islam dalam prinsip maupun praktik. Negara Islam juga tidak harus sepenuhnya demokrasi, tetapi tidak pula seratus persen otokrasi. Demokrasi itu sendiri memang baik, tetapi instrumen itu tidak dapat diandalkan sepenuhnya dalam sistem kenegaraan Islam. Islam sejatinya anti despotisme dan anti absolutisme. Tetapi, tidak berarti semua urusan pemerintahan Islam diserahkan sepenuhnya kepada musyawarah Majelis Syura, dan karena itu prinsip *syûrâ* dalam Islam tidak identik dengan demokrasi.

2 Konsep Teoretik tentang Negara Islam

Benih pemikiran tentang negara Islam, sebagaimana terurai pada bagian terdahulu, menemukan momentumnya untuk direalisasikan ketika pada paruh pertama abad ke-20 banyak wilayah berpenduduk Muslim di Asia dan Afrika memerdekakan diri dari penjajahan bangsa Eropa dan memproklamasikan negara nasional. Sebagian di antara negara bangsa yang baru lahir itu menyatakan diri sebagai negara Islam dan menjadikan Islam sebagai dasar negara. Tetapi, seperti tampak pada kasus Pakistan, proklamasi sebagai negara-bangsa Muslim yang menempatkan Islam sebagai dasar negara belumlah jadi jaminan bahwa negara tersebut dipandang oleh sebagian penduduknya benar-benar menjadi negara Islam. Persoalan utamanya terletak pada keharusan penerapan syariat Islam, yang di masa lalu terbukti kompatibel dengan bentuk negara dan pemerintahan kekhalifahan/kesultanan tetapi mengandung problem inkompatibilitas ketika dihadapkan pada realitas negara-bangsa.

Sebagaimana diuraikan kemudian, problem inkompatibilitas ini dapat dipahami melalui penelusuran terhadap proses perumusan teori politik, yang terkait erat dengan perumusan syariat Islam sebagai sistem hukum komprehensif pada periode yang lazim disebut *'Ashr al-Tadwîn* (Era Kodifikasi). Disebut demikian karena sejak masa itu dilakukan penggalian, penulisan dan penyusunan kembali warisan tradisi lisan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu agama seperti hadis dan tafsir, fikih dan ushul fikih, serta bahasa Arab, dimulai sejak abad ke-2 H dan abad ke-3 H.

Dalam pemikiran politik Muslim klasik sebagaimana muncul di Era Kodifikasi, fokus utama pembahasan lebih banyak menyangkut persoalan *imâmah* atau *khilâfah*. Hal ini dapat ditelusuri asal-usulnya ke masa menjelang Nabi Muhammad wafat. Menurut Syahrastani, dari deretan perselisihan yang terjadi di antara kaum Muslim, perselisihan tentang *imâmah* adalah yang paling serius: sejak perselisihan antara kelompok Muhajirin dan Ansar mengenai siapa pengganti Nabi Muhammad saw, protes sebagian sahabat atas pemilihan Abu Bakar dan Umar sebagai khalifah, perselisihan antara Thalhah, Zubair dan Aisyah dengan Ali bin Abi Thalib, hingga pertikaian antara Muawiyah dan kaum Syiah, pengikut Khawarij dan pendukung Dinasti Abbasiyah.[44]

Secara umum, teori tentang *imâmah* atau *khilâfah* dapat diklasifikasikan menjadi tiga.[45] *Pertama*, teori yang memandang *imâmah* dan pembentukan negara sebagai kewajiban dan pilar agama, sebagaimana diyakini terutama oleh para pengikut Syiah. Bagi mereka, *imâmah* bukan persoalan yang harus diserahkan pada pilihan rakyat, melainkan bergantung pada penunjukan berdasarkan teks keagamaan. *Kedua*, teori yang memandang *imâmah* dan negara bukan kewajiban, bukan pula larangan agama, dan agama menyerahkan sepenuhnya pada kaum Muslim, karena urusan ini menyangkut hubungan sosial di antara manusia. Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa tokoh Khawarij, Najdat (pecahan Khawarij pengikut Najdah al-Hanafi), dan Mu'tazilah. *Ketiga*, teori yang memosisikan diri di antara dua teori di atas. Teori ini menyatakan bahwa *imâmah* merupakan hal yang wajib ada dan bahwa *imâmah* harus berdasarkan proses pemilihan, bukan atas dasar teks agama. Pendapat ini didukung oleh mayoritas kalangan Ahlussunnah, Mu'tazilah dan Khawarij. Namun mereka berbeda pendapat mengenai apakah wajibnya *imâmah* itu berdasarkan nalar semata atau berdasarkan pemahaman agama. Perbedaan pendapat juga menyangkut siapakah yang berhak memilih imam dan berapa jumlah pemilihnya.

Dari perspektif teori politik Sunni, perselisihan mengenai *imâmah*, khususnya antara kaum Muhajirin dan kaum Ansar, memberikan ladasan bagi suatu analogi (*qiyâs*) yang setidaknya memiliki tiga unsur utama.[46] Unsur pertama yaitu pembatasan persoalan *imâmah* menjadi persoalan tentang seseorang atau individu yang akan menggantikan Nabi memimpin kaum Muslim dalam periode tak terbatas, sehingga

pergumulan teoretik tidak menyentuh persoalan negara sebagai institusi. Persoalan pembangunan aparatur negara, pengembangan sarana pelaksanaan pemerintahan, penetapan gubernur atau pembantu khalifah/imam diserahkan oleh kaum Muslim sepenuhnya pada individu (pengganti Nabi) tersebut, hampir-hampir tanpa prosedur kontrol yang baku.

Unsur kedua menyangkut posisi khalifah sebagai suatu kesatuan, yaitu sebagai satu-satunya penguasa seluruh wilayah kaum Muslim dan tidak ada keabsahan bagi lebih dari satu khalifah. Karena itu, ketika dalam realitas terdapat lebih dari satu khalifah, yakni khalifah Dinasti Abbasiyah di Baghdad dan khalifah Dinasti Umayyah di Andalusia, masing-masing khalifah mendaku diri sebagai khalifah yang sah dan satu-satunya yang benar. Sedangkan unsur ketiga adalah khalifah sebagai hasil pilihan dan bukan berdasarkan teks (*nash*) agama, sebagai reaksi perlawanan atas doktrin Syiah tentang *imâmah*.

Perspektif individual dalam teori *imâmah* kaum Sunni, yang diderivasi dari sejarah era Madinah berdasarkan *qiyâs*, membawa konsekuensi kepada cakupan wilayah teoretik yang relatif sempit. Fokus utama diskusi teoretik dalam konteks *imâmah* menyangkut pembahasan tentang legitimasi dan kewenangan imam; tentang *syûrâ* (konsep yang berkaitan erat dengan institusi konsultatif yang lazim disebut *Majlis al-Syûrâ* atau *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, atau sejenisnya; tentang *'aqd* (kontrak antara penguasa dan rakyat) dan *bay'ah* (sumpah setia); serta tentang *ummah* (masyarakat Muslim). Merujuk pada pandangan al-Jabiri,[47] wilayah teoretik yang sempit ini tidak dapat dihindari sebagai akibat pembatasan signifikansi diskusi tentang *imâmah* atau *khilâfah* pada legislasi masa lalu (periode Madinah) dengan metode *qiyâs*. Teori politik Sunni lalu terpenjara dalam arahan masa lampau, serta memaksa orang terlibat dalam perdebatan masa lalu dan terperangkap di dalamnya.

Lebih jauh, dalam pandangan Nazih Ayubi, pembahasan teoretik para pemikir politik Muslim yang terlalu fokus kepada persoalan *imâmah* menjadi penghalang besar bagi pengembangan dan pelembagaan konsep negara dalam pengertian modern. Ayubi memberi contoh, Umar bin Khattab berseru: "Wahai orang Arab, ketahuilah, tidak akan ada Islam tanpa kelompok, tidak ada kelompok tanpa kepemimpinan, dan tidak ada kepemimpinan tanpa sumpah setia". Seruan ini menggambarkan bahwa Umar sebagai pemimpin

adalah segalanya. Umar adalah negara. Maka, Umar memandang kematian seekor kambing tanpa sebab di tepi Sungai Euphrates sebagai tanggung jawab personal baginya. Demikian pula Umar merasa bahwa memilih enam sahabat sebagai kandidat penggantinya merupakan tanggung jawabnya.[48]

Dalam lingkup konsep politik yang terbatas itulah para pemikir Muslim pada Era Kodifikasi mengembangkan berbagai konsep teoretik tentang *imâmah*. Di kalangan pemikir Sunni, Abu Hasan Ali al-Mawardi (364-450 H, sekitar 963-1058 M), pengarang kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, dipandang sebagai pionir teorisasi tentang *imâmah/khilâfah* dan banyak memengaruhi para pemikir sesudahnya.[49] Al-Mawardi menyusun teorinya terutama sebagai perlawanan terhadap paham keagamaan Syiah tentang *imâmah*. Teorinya merujuk ke masa Khulafaur Rasyidin. Hal ini mengandung makna pengabaian terhadap legitimasi kekhalifahan pada masanya sendiri, suatu sikap yang secara politis sangat riskan bagi al-Mawardi sebagai bagian dari elite penguasa. Barangkali, inilah alasan mengapa al-Mawardi menolak memublikasikan kitabnya sebelum ia wafat.

Sebelum al-Mawardi, pemikir lain yang juga meragukan legitimasi kekuasaan Dinasti Abbasiyah saat itu adalah al-Bairuni (w. 440 H/1048 M), sejarawan penulis kitab *al-Atsâr al-Bâqiyah 'an al-Qurûn al-Khâliyah*. Menurutnya, khalifah Abbasiyah di Baghdad saat itu sudah tidak memiliki fungsi apa pun kecuali simbol pengayom keagamaan.[50] Ada pula al-Baqillani (w. 1013 M), penulis kitab *al-Tamhîd fî al-Radd 'alâ al-Mulhidah wa al-Râfidah wa al-Khawârij wa al-Mu'tazilah*, dengan fokus penolakan atas pandangan politik kaum Syiah, Khawarij dan Mu'tazilah. Namun begitu, al-Bairuni dan al-Baqillani tidak melakukan teoritisasi secara spesifik mengenai *khilâfah* sebagaimana al-Mawardi, walaupun keduanya memberikan pandangan mengenai syarat-syarat seorang imam atau khalifah.

Sarjana lain yang melakukan teorisasi adalah Abu Ya'la Muhammad bin al-Husain Muhammad al-Farra' al-Hanbali (380-450 H). Ia menulis kitab dengan judul yang sama seperti kitab al-Mawardi, yakni *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*. Substansi dan kandungan kedua kitab politik ini hampir sama, dan karena itu muncullah pertanyaan terkait kemungkinan bahwa boleh jadi kitab Abu Ya'la merupakan saduran dari kitab al-Mawardi. Kedua kitab ini hanya berbeda pada perspektif mazhab yang dianut

masing-masing. Sementara al-Mawardi menggunakan perspektif fikih al-Syafii, Abu Ya'la menggunakan perspektif fikih Ahmad bin Hanbal.[51] Sesudah mereka, sarjana yang memberi perhatian pada masalah *imâmah* antara lain Nidhami Arudi al-Samarqandi, lalu Ibnu Hazmin (w. 456 H/1064 M) dan al-Syahrastani (w. 548 H/1135 M).

Selain pemikiran politik mereka yang tergolong ahli fikih ini, terdapat pula pandangan politik tentang *imâmah* yang dikemukakan para ahli filsafat seperti al-Farabi (w. 339 H/950 M), kaum moralis (*akhlâqiyyîn*) seperti Suhrawardi (w. 587 H/1191 M), dan kaum budayawan seperti Ibnu Muqaffa' (w. 759 H). Namun, pembahasan teoretik yang relevan dan menjadi rujukan para sarjana Muslim hingga ke masa modern adalah pandangan politik yang dikemukakan para ahli fikih.

Menurut al-Mawardi, *imâmah* merupakan posisi pengganti kenabian (*mawdhû'ah li khilâfah al-nubuwwah*), dengan fungsi melindungi agama dan mengatur (urusan) dunia. Maka, ketika Abu Bakar disapa oleh seseorang dengan sebutan Khalifah Allah, yang secara harfiah berarti pengganti Allah, dia menolak sebutan itu dengan mengatakan: "Aku bukanlah Khalifah Allah, tetapi aku adalah Khalifah Rasulillah saw". Menurut al-Mawardi, ada sepuluh tugas umum seorang khalifah:

1. Memelihara prinsip agama yang mapan dan hal-hal yang menjadi kesepakatan (*ijmâ'*) generasi awal umat Islam.
2. Menegakkan hukum di antara orang-orang yang berselisih paham dan menghentikan permusuhan di antara orang-orang yang bertikai.
3. Menjaga keamanan wilayah dan mempertahankannya sehingga penduduk dapat menyelenggarakan kehidupan mereka dan bepergian dengan aman, terhindar dari gangguan atas jiwa dan harta mereka.
4. Menegakkan hukum pidana (*h̲udûd*) guna menjaga agar larangan Allah tidak terlanggar dan hak-hak hamba-Nya terlindungi dari kehancuran.
5. Melindungi daerah yang rawan diserang musuh dengan menempatkan kekuatan *deterrent* (*al-mâni'ah*) yang dapat mencegah penyerangan.
6. Melakukan jihad melawan musuh Islam setelah sebelumnya

diseru dengan dakwah, hingga mereka menjadi Muslim atau menjadi *ahl al-dzimmah* (orang yang terlindungi).

7. Memungut *fa'î* (harta rampasan di luar medan perang) dan sedekah yang wajib menurut syariat atau wajib berdasarkan hasil ijtihad.
8. Mengatur pengeluaran harta yang ada di Baitul Mal (*Bayt al-Mâl*) secara proporsional.
9. Mengikuti pendapat orang-orang jujur dan penasihat yang bijak dalam urusan pekerjaan dan pengaturan keuangan.
10. Melakukan pengawasan terhadap segala urusan dan siaga menghadapi setiap situasi supaya tetap sigap mengatur kehidupan umat dan memelihara agama. [52]

Pemilihan seorang imam atau khalifah merupakan suatu kewajiban menurut perintah agama, dan bukan berdasarkan nalar. Pemilihan dilakukan melalui konsensus (*ijmâ'*) di antara para pemilih yang memenuhi syarat tertentu, yang oleh al-Mawardi disebut *Ahl al-Ikhtiyâr* atau *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Tampak dari namanya, para pemilih inilah yang melaksanakan kontrak (*'aqd*) dengan imam (*Ahl al-Imâmah*) melalui mekanisme baiat (*bay'ah*). Gagasan dasar ini berkembang di kalangan Sunni dengan beberapa modifikasi yang dilakukan oleh sejumlah ahli fikih, misalnya menyangkut syarat-syarat imam (*Ahl al-Imâmah*).

Demikian misalnya, al-Mawardi dan Abu Ya'la mengajukan syarat: seorang imam haruslah adil; memiliki ilmu agama yang unggul dengan kemampuan berijtihad; sehat jasmani, baik indra pendengaran, penglihatan maupun wicara dan tidak mempunyai cacat tubuh yang mengganggu pergerakan; memiliki kemampuan berpikir tentang politik kenegaraan, berani berperang dan peduli terhadap keutuhan wilayahnya; serta berasal dari keturunan suku Quraisy. Sedangkan para ahli fikih sesudahnya—seperti Imam al-Haramain dalam kitab *al-Irsyâd ilâ Qawâti' al-Adillah fî Ushûl al-I'tiqâd* atau al-Mutawalli dalam kitab *al-Ghunyah fî Ushûl al-Dîn*—menambahkan beberapa syarat, antara lain: seorang imam haruslah Muslim, merdeka (bukan budak) dan laki-laki—tidak boleh perempuan karena keterbatasannya dalam bergaul.[53] Sekali seseorang melakukan kontrak (*'aqd*) dengan para anggota *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* dan menerima baiat dari mereka, maka ia akan menjadi imam atau khalifah seumur hidup. Lembaga yang menunjuk

dan membaiat itu tidak lagi memiliki wewenang memakzulkan imam atau khalifah, kecuali bila imam atau khalifah dipandang menyimpang dari syariat Islam, sesuatu yang mustahil dilakukan mengingat keterbatasan wewenang lembaga tersebut.

Imam atau khalifah, menurut al-Mawardi, memiliki wewenang untuk menetapkan empat jenis lembaga kekuasaan di bawahnya. Imam atau khalifah sekaligus punya wewenang menunjuk orang-orang yang akan menempati posisi di lembaga-lembaga itu, yang bertanggung jawab langsung kepadanya. Keempat lembaga termaksud yaitu: *wizârah* (kementerian), *imârah 'alâ al-bilâd* (pemerintahan daerah), *imârah 'alâ al-jihâd* (panglima perang), dan *al-qadhâ'* (peradilan). Keempat lembaga tersebut didukung oleh jajaran birokrasinya sendiri yang disebut *dîwân*. Al-Mawardi juga mengajukan pandangan mengenai syarat-syarat yang selayaknya dipenuhi oleh mereka yang akan duduk pada masing-masing posisi, walaupun pemenuhan syarat-syarat termaksud sangat bergantung pada penetapan prerogatif sang imam atau khalifah.

Syarat dan tata cara penetapan imam atau khalifah telah diuraikan secara jelas oleh para teoritisi Muslim, namun tidaklah demikian halnya terkait syarat dan tata cara penetapan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Mereka seolah-olah menerima lembaga ini secara *taken for granted*, tanpa merasa perlu menjelaskannya lebih rinci. Al-Mawardi—kadangkala menggunakan istilah ini dengan *Ahl al-'Aqd wa al-Hall*, *Ahl al-Ikhtiyâr* atau *Ahl al-Syûrâ*[54] juga tidak menjelaskan siapa dan bagaimana para anggotanya dipilih. Menurut al-Jabiri, *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* adalah "setiap orang yang mempunyai pengaruh dalam masyarakat, baik karena ilmu, hubungan sosial, ekonomi maupun agama, namun tanpa adanya batasan kuantitas, kualitas, ruang maupun waktu".[55]

Senada dengan pandangan tersebut, Khalil Abdul Karim[56] menyatakan bahwa keanggotaan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* memang tidak mengenal kriteria yang jelas. Pada masa Khulafaur Rasyidin, keanggotaannya terdiri dari para pembesar kaum Muhajirin dan Ansar, dengan jumlah yang tidak selalu sama. Tatkala Abu Bakar terpilih menjadi khalifah, anggota institusi ini adalah mereka yang menghadiri pertemuan di Tsaqifah Bani Saidah, termasuk tokoh sekaliber Ali bin Abi Thalib walaupun tidak hadir dalam pertemuan itu. Ketika Umar bin Khattab ditunjuk oleh Abu Bakar sebagai pengganti dirinya, anggota

institusi ini tidak tersebutkan secara eksplisit, tetapi diduga mereka telah dimintai nasihat oleh Abu Bakar walaupun kemudian dia melaksanakan keputusannya sendiri menunjuk Umar. Ketika Umar menyiapkan pengganti dirinya, ia sempat berkata bahwa urusan *khilâfah* "berada di tangan Ahli Badar dan Ahli Uhud, dan baru akan diserahkan kepada orang lain jika tidak ada yang tersisa dari mereka".[57] Dengan demikian, lembaga ini memang telah lama dikenal dan sangat akrab bagi masyarakat Arab, sehingga keberadaannya tidak dipertanyakan lagi meskipun namanya dapat silih berganti.

Abdul Karim menyatakan lebih lanjut, pada intinya *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* merupakan lembaga musyawarah yang hanya punya wewenang mengajukan calon imam dan memberi nasihat kepadanya dalam menjalankan kepemimpinan, tetapi nasihatnya tidak selalu harus dipatuhi oleh imam. Dengan posisi dan fungsi seperti itu, Abdul Karim berpendapat bahwa lembaga tersebut sesungguhnya merupakan transformasi dari tradisi *Syûrâ* yang biasa dilakukan oleh *Majlis al-Qabîlah* (Majelis Suku) atau *Majlis al-Syûrâ* di kalangan suku-suku Arab pra-Islam, dan bahwa posisi khalifah yang demikian sentral dan absolut itu adalah transformasi dari posisi Kepala Suku (*Syaykh al-Qabîlah*).[58]

Berkenaan dengan konsep *ummah*, pemaknaannya mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Dewasa ini, konsep itu diartikan sebagai "komunitas Islam" yang dipandang lebih bersifat religius daripada bermakna sosio-historis. Dalam konsep klasik, *ummah* tidak selalu bermakna religius. Para sarjana Muslim membedakan dua jenis *ummah*, yaitu *ummah al-da'wah*, yang diartikan penduduk Semenanjung Arabia khususnya dan manusia umumnya; serta *ummah al-ijâbah*, yang berarti mereka yang telah menerima Islam. Para ahli filsafat atau sejarawan cenderung memberi makna secara sosio-historis, sementara ahli teologi dan ahli fikih cenderung memberi makna secara religius. Al-Farabi, misalnya, berbicara mengenai orang Arab dan "umat yang lain sekelilingnya" seperti orang Abessinia (Ethiopia), orang India, orang Persia dan orang Mesir. Ia juga membedakan antara *ummah* sebagai sebuah kelompok dengan *millah* sebagai seperangkat pandangan dan tingkah laku yang mengarahkan kehidupan masyarakat. Demikian pula al-Mas'udi (w. 956 M), ia tidak menggunakan konsep *ummah* dalam makna religius. Baginya, kaum Muslim adalah *Ahl al-Millah*. Sebuah *ummah* bisa merujuk kepada *millah* atau bisa juga tidak, sehingga dia berbicara mengenai tujuh *ummah* yang besar, yaitu Persia,

Syria, Yunani, Mesir, India, China dan Turki.[59]

Sebaliknya, al-Baghdadi (w. 1037 M) dan al-Mawardi—yang hidup pada masa dominasi keluarga Buwaihi yang Syiah terhadap kekhalifahan Abbasiyah yang Sunni dan pada era kebangkitan Dinasti Fatimiyah yang juga Syiah di Mesir dan Syria—memberikan makna religius (sekaligus ideologis) atas konsep *ummah*. Kedua sarjana itu sangat peduli terhadap kelangsungan hidup paham Sunni dan kekhalifahan Abbasiyah yang melawan paham Syiah Imamiyah Buwaihi dan Syiah Ismailiyah Dinasti Fatimiyah. Keduanya menyerukan kesatuan *ummah* di tengah perbedaan kepemimpinan politik. Melihat kenyataan bahwa kesatuan politik dan *imâmah* tidak dapat lagi dicapai, maka kesatuan *ummah* dalam makna religius menjadi arah utama pemikiran mereka. Semakin meningkatnya jumlah menteri yang memiliki kekuasaan otonom dari khalifah (*wazîr al-tafwîdh*) dan munculnya banyak penguasa daerah melalui perebutan kekuasaan (*al-imârah bi al-istilâ'*) memaksa mereka mencari format yuridis yang memberikan legitimasi religius bagi kondisi nyata masyarakat Muslim saat itu.

Sebenarnya, kontradiksi antara legitimasi *kesatuan imam* dan legitimasi *kesatuan ummah* telah menjadi perhatian ahli fikih sebelum mereka. Ahmad bin Hanbal (w. 855 M), pendiri mazhab Hanbali dalam fikih, sejatinya telah membuat preseden dengan menyediakan pilihan antara kesatuan *ummah* atau legitimasi *imâmah* jika kedua hal itu memang tidak dapat dicapai sekaligus.[60] Dihadapkan pada kenyataan bahwa Muawiyah telah menegakkan kekhalifahan Bani Umayyah melalui perebutan kekuasaan yang berbeda corak dari kepemimpinan sebelumnya, disusul dengan munculnya dinasti-dinasti serupa yang juga ditegakkan melalui perebutan kekuasaan, maka teori legitimasi *imâmah* pun mengalami modifikasi. Bantahan kaum Sunni bahwa seorang imam ditetapkan berdasarkan pilihan (bukan merujuk pada teks keagamaan), harus disesuaikan dengan realitas perebutan kekuasaan di kalangan kaum Sunni sendiri agar para penguasa Umayyah, Abbasiyah dan lain-lainnya dipandang sah secara *syar'î*. Dalam konteks inilah preseden yang dibuat Ibnu Hanbal mengenai kesatuan *ummah* menjadi relevan.

Tetapi, kesatuan *ummah* pun ternyata mengalami problem dengan semakin tercabik-cabiknya kaum Muslim ke dalam berbagai wilayah lebih kecil di bawah cengkeraman para penguasa dinasti yang saling bermusuhan, seperti Dinasti Ayubiyah dan Dinasti Mamluk di Mesir

dan Syria, kaum Murabitun di Afrika Utara, para *Atabikah* dan *Syahah* di Mosul, Sanjar, Takrit, Irbil, Persia, Khawarizmi, Armenia dan Azarbaijan, serta Dinasti Ghauri dan Ghaznawi di India.[61] Legitimasi *imâmah* para penguasa tersebut terutama diperoleh melalui keberhasilan mereka menghadapi serangan dari para pengganggu masyarakat Muslim, seperti Tentara Salib atau bangsa Mongol Tartar. Dengan demikian, keabsahan mereka sebagai imam tidak terlalu kuat secara *syar'î*, sehingga kesatuan *ummah* di antara kaum Muslim di bawah pimpinan imam yang berbeda-beda itu menjadi pertanyaan besar. Maka, para ahli fikih lalu menggeser perhatian mereka dari *kesatuan ummah* ke *syariat* sebagai landasan kesatuan ideologi politik, sebagaimana dilakukan oleh Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M).[62]

Taqiyuddin bin Taimiyah lahir dan dibesarkan di tengah suasana perang dan perebutan kekuasaan di antara berbagai penguasa Muslim, serta instabilitas politik di wilayah Muslim akibat jatuhnya Baghdad ke tangan bangsa Mongol pimpinan Hulagu Khan. Hanya sekitar tiga tahun setelah dilahirkan di Harran, Syria, Ibnu Taimiyah dibawa orangtuanya mengungsi ke Damaskus karena kota kelahirannya itu diserbu tentara Mongol. Menjelang remaja hingga dewasa, Ibnu Taimiyah yang dibesarkan dalam tradisi fikih mazhab Hanbali, menilai bahwa kemunduran kaum Muslim saat itu disebabkan mereka menambah-nambah syariat Islam dengan ajaran lain seperti filsafat, sebagaimana dilakukan al-Farabi, anggota kelompok Ikhwan al-Shafa dan pengikut sekte Nusairi (Alawi), atau sebagaimana orang-orang Turki, Mongol dan lain-lain mempraktikkan tradisi dan hukum adat bercorak nomadik yang disebut *Yasa*.[63] Oleh sebab itu, ia berjuang memurnikan syariat Islam dari berbagai campuran seperti itu dan menjadikannya sebagai landasan kesatuan ideologis Muslim.

Suatu ketika, Ibnu Taimiyah diminta mengeluarkan fatwa mengenai orang Mongol Tartar penghancur Baghdad yang sebenarnya Muslim secara nominal, serta mengenai *Atabikah* penguasa wilayah Mardin yang memberi akses kepada orang Tartar untuk memasuki Baghdad. Atas permintaan fatwa itu, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa mereka adalah para pemberontak yang harus diperangi oleh kaum beriman. Meskipun Muslim, mereka tidak melaksanakan syariat secara penuh, sementara di sisi lain mereka juga mempraktikkan *yasa*.[64]

Gagasan Ibnu Taimiyah menggeser pembahasan fikih politik—dari topik *imâmah/khilâfah* dan kesatuan *ummah* ke tema penegakan syariat Islam secara murni—membuka kemungkinan bagi formulasi teoretik mengenai negara Islam yang adaptif terhadap perubahan teritorial maupun bentuk kepemimpinan di kalangan kaum Muslim. Kini, para pemikir Muslim dapat mengembangkan teori tentang negara Islam dengan melakukan modifikasi terhadap konsep *imâmah*, *ummah*, atau *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Dampak gagasan penegakan syariat Islam secara murni model Ibnu Taimiyah ini bukan hanya berwujud pengaruh inspiratif bagi banyak gerakan politik dan keagamaan di sejumlah wilayah Muslim, melainkan telah pula ditransformasikan oleh sebagian mereka menjadi parameter pembentukan negara, yakni negara yang murni berdasarkan syariat. Hal ini dapat disaksikan antara lain pada gerakan Wahhabi dan munculnya negara Arab Saudi, gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, dan gerakan-gerakan Islam di anak benua India.[65]

Kondisi sosial, ekonomi dan terutama politik yang memprihatinkan di kalangan kaum Muslim di berbagai wilayah dunia Islam akibat penjajahan dan penetrasi kebudayaan Barat[66] tampaknya mengandung unsur-unsur kemiripan dengan kondisi di mana Ibnu Taimiyah lahir dan dibesarkan. Kondisi-kondisi tersebut menyediakan momentum untuk menggali kembali relevansi gagasan Ibnu Taimiyah tentang posisi sentral syariat Islam sebagai parameter kesatuan ideologis. Demikianlah, konsep-konsep teoretik tentang negara Islam mengalami diferensiasi sejalan dengan perbedaan formulasi yang dilakukan oleh para tokoh gerakan keagamaan atau gerakan politik di kalangan Muslim.

Guna menyediakan perspektif yang lebih konkret mengenai bagaimana reformulasi konsep-konsep teoretik tentang negara Islam telah dilakukan oleh para pemikir mutakhir, berikut ini akan didiskusikan dua topik, yaitu menyangkut *imâmah* dan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, yang dikembangkan oleh Jamaat-e-Islami di Pakistan dengan tokohnya Abul A'la al-Maududi; oleh Ikhwanul Muslimin di Mesir dengan tokohnya Hasan al-Banna, Abdul Qadir Audah dan Sayyid Qutub; serta oleh Masyumi di Indonesia dengan tokohnya Muhammad Natsir, Prawoto dan lainnya. Pemikiran politik yang didiskusikan ini penting dipaparkan karena secara jelas memperlihatkan tingkat ketegangan yang berbeda di lingkungan masing-masing antara ide tentang negara kekhalifahan dengan realitas munculnya negara-bangsa,

serta bagaimana ide tersebut dimodifikasi guna memenuhi tuntutan perubahan zaman.

a. *Imamah*

Abul A'la al-Maududi dan Jamaat-e-Islami di Pakistan memperjuangkan suatu "negara Islam yang sebenarnya" sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan Khulafaur Rasyidin. Ia pun menolak gagasan menjadikan negara itu sebuah "negara modern dan demokratis berdasarkan prinsip-prinsip Islam". Ciri-ciri negara Islam tersebut mencakup: kedaulatan berada di tangan Tuhan; hukum tertinggi adalah syariat; pemerintah adalah pemegang amanah Tuhan guna melaksanakan kehendak-Nya; dan pemerintah tidak boleh melampaui batas kewenangan sebagaimana ditetapkan oleh Tuhan. Dengan prinsip kedaulatan seperti itu, maka menempatkan kedaulatan di tangan rakyat sebagaimana ada dalam konsep demokrasi berarti menyekutukan rakyat dengan Tuhan (syirik). Meskipun demikian, al-Maududi dan Jamaat-e-Islami menolak kedaulatan Tuhan dalam Islam sebagai paham teokrasi karena pemerintahan tidak dilaksanakan oleh para elite agama, melainkan oleh seluruh umat dalam melaksanakan syariat. Oleh sebab itu, istilah yang cocok untuk kedaulatan Tuhan dalam Islam adalah *teo-demokrasi*.[67]

Dalam pandangan al-Maududi dan Jamaat-e-Islami, struktur pemerintahan menurut Islam terdiri dari tiga komponen, yaitu badan eksekutif yang disebut *Uli al-Amr* atau Amir Negara Islam; badan legislatif yang disebut *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*; serta badan yudikatif yang disebut *Qadhâ*. *Amîr* adalah pemimpin tertinggi, yang harus melaksanakan tugas pemerintahan sekaligus tugas keagamaan (*imâm*), oleh karena tidak ada pemisahan seperti itu dalam Islam. Maka, seorang *amîr* wajib menjadi imam shalat fardlu di masjid besar ibukota negara dan menjadi khatib shalat Jumat di masjid itu. Seorang *amîr* dipilih oleh seluruh warga Muslim di negara itu untuk masa jabatan yang tak terbatas kecuali melanggar aturan Tuhan dan hanya bisa diturunkan melalui referendum. *Amîr* tidak selalu harus terikat dengan keputusan badan legislatif, walaupun ia harus meminta pendapat badan itu. *Amîr* jugalah yang mengangkat dan memberhentikan personalia badan yudikatif. Meskipun begitu, mereka yang terpilih wajib bersikap netral, dan pengambilan keputusannya harus adil dan tidak boleh diintervensi

oleh *amîr*, bahkan *amîr* pun harus tunduk dan bersedia dihadapkan ke mahkamah peradilan kapan pun diperlukan.[68]

Walaupun Ikhwanul Muslimin bukan partai politik dan belum pernah mendeklarasikan diri sebagai partai politik, gerakan yang berpengaruh luas terutama di Timur Tengah ini memiliki gagasan tentang pemerintahan, karena mereka menolak pemisahan agama dan negara. Menegakkan negara atau pemerintahan Islam adalah suatu kewajiban, sesuai dengan tindakan Rasulullah yang mendirikan negara setelah hijrah ke Madinah. Kewajiban menegakkan negara Islam tidak didasarkan pada teks *syar'î*, tetapi didasarkan pada tujuan "pemeliharaan jati diri atau kepribadian umat yang merdeka". Pemerintahan Islam didefinisikan sebagai "pemerintahan yang para pejabatnya adalah orang Islam yang melaksanakan kewajiban-kewajiban Islam dan tidak melakukan kemaksiatan secara terbuka, serta konstitusinya bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, yaitu menerapkan syariat Islam.[69]

Menurut Hasan al-Banna, ada tiga karakteristik pemerintahan Islam, yaitu bertanggung jawab kepada Allah dan kepada rakyat melalui kontrak (*bay'ah*) untuk memelihara kepentingan bersama; melakukan amar-makruf nahi munkar dalam satu sistem ke-umat-an; serta menghormati aspirasi rakyat menyangkut hak mereka untuk mengawasi dan memberi masukan. Berdasarkan karakteristik ini, para pemikir Ikhwanul Muslimin sepakat bahwa sumber kekuasaan adalah satu, yaitu kehendak rakyat dan kerelaan mereka memilih secara bebas, yang berarti kedaulatan berada di tangan rakyat. Kalangan Ikhwanul Muslimin yakin bahwa sistem pemerintahan parlementer merupakan sistem yang paling dekat dengan Islam. Kedaulatan rakyat itu sendiri dijabarkan dalam bentuk perwakilan, yaitu *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* (Dewan Umat), yang memilih dewan eksekutif untuk melaksanakan aspirasi umat.[70]

Dewan eksekutif negara Islam dijabat oleh presiden yang dapat disebut *hâkim*, *amîr* atau *khalîfah* untuk masa jabatan tertentu ataupun sepanjang hayat. Presiden dan para pembantunya berhak dipatuhi selama taat kepada syariat dan memegang teguh keadilan. Kekuasaan kepala negara adalah mengesahkan konstitusi yang dibuat oleh badan legislatif (Dewan Umat), mengeluarkan instruksi, mengangkat dan memberhentikan para pejabat, berfungsi sebagai panglima militer tertinggi yang berhak mengangkat dan memberhentikan

pimpinan militer, mengumumkan perang setelah bermusyawarah dengan Dewan Umat, membuat perjanjian dengan negara lain, mengangkat dan memberhentikan para diplomat, serta memberikan grasi dan amnesti. Presiden dapat melaksanakan hak-hak tersebut baik secara mandiri maupun bersama para pembantunya dalam batas-batas konstitusi yang dibuat oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* atau Dewan Umat.

Kepala Negara juga memiliki kekuasaan legislatif bersama dengan Dewan Umat dalam batas-batas ajaran Islam. Selain mengesahkan konstitusi yang diajukan Dewan Umat, kepala negara juga memiliki hak mengusulkan konstitusi yang harus disetujui oleh Dewan Umat melalui pendapat mayoritas para anggotanya.[71] Tetapi, berbeda dari pandangan al-Maududi dan Jamaat-e-Islami di Pakistan, para tokoh Ikhwanul Muslimin di Mesir memandang badan peradilan sebagai badan independen. Walaupun pengesahan keanggotaannya tetap dilakukan oleh kepala negara, tapi mereka lebih berstatus mewakili rakyat sehingga tidak boleh diberhentikan dari jabatan mereka karena kematian atau pengunduran diri kepala negara.

Berbeda dari kedua pandangan di atas, yang menempatkan *syariat* sebagai hukum yang harus dilaksanakan oleh negara Islam, para tokoh Partai Masyumi[72] berpandangan bahwa syariat merupakan sumber hukum tertinggi di negara Islam. Sebagai sumber hukum, syariat tidak dilaksanakan secara langsung, melainkan dirinci terlebih dahulu dalam bentuk undang-undang yang dapat diterapkan dalam sistem peradilan tertentu. Dalam kaitan ini, hukuman *hudûd* (pidana, seperti potong tangan untuk pencurian dan *qishâsh* untuk pembunuhan atau pencederaan fisik berencana) dipandang sebagai hukuman maksimal yang memerlukan perincian mengenai batas minimal pelanggaran yang dilakukan oleh seseorang. Sejalan dengan pemikiran ini, para tokoh Partai Masyumi menganggap sebutan "negara Islam" atau "negara berdasarkan Islam" sebagai masalah sekunder, karena yang terpenting bahwa perjuangan mereka adalah menjadikan Indonesia sebagai "negara hukum" yang kehidupan bernegara di dalamnya dijiwai oleh ajaran Islam. Namun, sebagai cita-cita maksimal (tetapi bukan harga mati), Masyumi memperjuangkan "Republik Indonesia berdasarkan Islam" atau "Republik Islam Indonesia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa".

Menurut Masyumi, prinsip pemerintahan yang paling dekat dengan Islam dan realitas masyarakat Indonesia adalah demokrasi

berlandaskan kedaulatan seluruh rakyat Indonesia sebagai wujud amanah Tuhan kepada mereka. Jadi, kekuasaan tertinggi dalam pengambilan keputusan politik (kedaulatan politik) tidak berada di tangan Tuhan, tetapi di tangan rakyat. Kedaulatan Tuhan diakui dalam arti teologis, yaitu pengakuan bahwa Tuhan adalah pencipta alam semesta dan penyedia nilai-nilai universal bagi manusia, dan hal ini diwujudkan dalam pengakuan bahwa syariat merupakan sumber hukum tertinggi dalam negara. Maka, pelaksanaan kedaulatan politik tidak boleh melampaui nilai-nilai tersebut.

Dalam suatu negara berdasarkan Islam, menurut Masyumi, jabatan presiden dan wakil presiden harus berada di tangan warga Muslim, sementara jabatan lainnya seperti perdana menteri atau menteri, panglima angkatan bersenjata, gubernur dan sebagainya terbuka bagi semua warga. Dalam pandangan tokoh Masyumi seperti Dr. Sukiman, sistem pemerintahan yang sesuai dengan bentuk pemerintahan periode awal Islam adalah pemerintahan presidensial, di mana kepala negara dipilih oleh dan bertanggung jawab kepada lembaga perwakilan rakyat. Gaya pemerintahan pada periode itu tidak menciptakan suatu dinasti turun-temurun seperti raja melainkan seperti presiden di masa modern ini, yang menempatkan prinsip musyawarah sebagai asas kehidupan bernegara. Namun, struktur pemerintahan zaman Nabi dan Khulafaur Rasyidin bukanlah sesuatu yang mengikat bagi generasi berikutnya, dan karena itu apakah sistem pemerintahan berbentuk presidensial atau parlementer sangat bergantung pada keadaan lingkungan politik yang sedang terjadi.

b. *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*

Dalam pandangan al-Maududi dan Jamaat-e-Islami,[73] kepala negara Islam (*amîr*, *imâm*) dipilih dan ditetapkan oleh badan legislatif yang disebut *Ahl al-<u>H</u>all wa al-'Aqd*. Berdasarkan tradisi Islam awal pada masa Nabi dan Khulafaur Rasyidin, setelah badan ini memilih kepala negara dan menyatakan sumpah setia kepadanya, badan tersebut tidak memiliki wewenang menurunkannya dari jabatan kepala negara. Kewenangan ini hanya dapat dilakukan melalui referendum oleh seluruh rakyat Muslim di negara bersangkutan. Setelah memilih *amîr* atau *imâm*, badan ini berfungsi sebagai penasihat dan nasihatnya wajib diminta walaupun *amîr* atau *imâm* tidak terikat dengan

nasihat tersebut dalam mengambil keputusan.

Keanggotaan badan ini dapat ditetapkan melalui pemilihan umum sebagaimana dikenal pada zaman modern ini. Partai dapat mengajukan calon-calon anggota badan legislatif. Tetapi setelah terpilih, mereka tidak boleh berkelompok berdasarkan asal-usul partai, karena mereka harus bertanggung jawab secara individual dalam memperjuangkan kepentingan rakyat, bukan kepentingan partai. Badan ini secara otomatis diketuai oleh *amîr* karena tidak ada pemisahan antara eksekutif dan legislatif. Jadi, seluruh anggota legislatif adalah pendukung *amîr* selama dia berada di jalur yang benar, dan sebaliknya para anggota akan berubah menjadi oposisi terhadap *amîr* jika dia menyimpang dari kebenaran.

Para pemikir Ikhwanul Muslimin[74] berpendapat, *syûrâ* (musyawarah) merupakan prinsip dalam Islam dan wajib dilakukan bukan hanya oleh kepala negara tapi juga oleh jajaran pemerintahan setingkat menteri. Namun demikian, bentuk pelaksanaan *syûrâ* dan jumlah anggotanya disesuaikan dengan kondisi umat dan berbagai masalah kehidupan yang mereka hadapi. Hasan al-Banna menilai bahwa sistem parlementer di Mesir pada masanya, yang dihasilkan melalui pemilihan umum, merupakan langkah ke arah bentuk *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* atau Dewan Umat, yaitu para anggota *Syûrâ* yang idealnya terdiri dari tiga golongan: 1) ahli fikih mujtahid, yang fatwa mereka sangat dipertimbangkan dalam pengambilan keputusan; 2) pakar urusan kepentingan umum; 3) orang-orang yang memiliki pengaruh kepemimpinan terhadap orang lain seperti kepala suku atau sejenisnya. Dalam hal legislasi, kewenangan lembaga ini terbatas pada dua bidang: 1) penetapan undang-undang yang menjamin pelaksanaan syariat; 2) penetapan peraturan-peraturan lain guna menjamin pemenuhan kebutuhan masyarakat berdasarkan tujuan umum syariat. Konstitusi hasil rancangan lembaga ini harus ditetapkan pelaksanaannya oleh kepala negara.

Abdul Kadir Audah memberi tambahan, anggota lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* atau Dewan Umat termasuk para tokoh cendekiawan di kalangan umat Islam yang dipilih berdasarkan spesialisasi mereka. Dalam hal ini, cendekiawan yang tidak ahli di bidang syariat dapat menjadi anggota lembaga ini asalkan mereka tidak mengeluarkan pendapat yang berkaitan dengan syariat. Sebagai rambu-rambu, Audah menetapkan syarat keanggotaan *Syûrâ* haruslah dapat bersikap adil, berpengetahuan dan pendapatnya berkualitas. Mereka dipilih sebagai

representasi kekuasaan rakyat dan untuk mengutarakan pendapat rakyat. Menurut Audah, para anggota *Syûrâ* tidak harus mencapai kesepakatan. Pendapat mayoritas dapat dipandang benar, karena dalam realitas *Syûrâ* tidak bermakna jika keputusannya tidak diambil berdasarkan suara mayoritas. Kewajiban *Syûrâ* atas umat Islam juga menghendaki ketundukan atas pendapat mayoritas di dalam lembaga representasi tersebut.

Sementara itu, Masyumi menginginkan agar lembaga legislatif anggotanya dipilih melalui pemilihan umum dan terdiri dari dua badan terpisah, yaitu Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) yang dipilih secara proporsional berdasarkan jumlah penduduk dan Senat (Dewan Daerah) yang dipilih berdasarkan sistem distrik. Jumlah anggota Senat sama banyaknya bagi setiap provinsi tanpa melihat besar atau kecilnya jumlah penduduk di provinsi bersangkutan. Pendapat ini bertolak dari pandangan mengenai pentingnya keseimbangan antara Pulau Jawa yang padat penduduk dan pulau di luar Jawa yang penduduknya relatif jarang. Keputusan perihal pemilihan presiden dan wakil presiden, anggaran pendapatan dan belanja negara, otonomi daerah, perpajakan dan hubungan internasional, ditetapkan melalui sidang gabungan antara DPR dan Senat.

Dari uraian singkat di atas, tampak bahwa reformulasi teoretik yang dilakukan para tokoh gerakan atau partai yang memperjuangkan negara Islam di sejumlah belahan bumi sangat dipengaruhi bukan hanya oleh situasi dan kondisi umat Islam setempat, tapi juga oleh pandangan dan pengalaman pribadi para tokohnya, serta posisi mereka dalam menyikapi sejarah politik yang dilalui umat Islam, khususnya pada masa awal kehadiran agama ini. Tetapi keadaan itu tidak menghalangi tetap bertahannya formulasi teoretik lama yang menempatkan negara kekhalifahan (*khilâfah*) sebagai tipe ideal negara Islam, sebagaimana diperjuangkan oleh gerakan Hizbut Tahrir di Mesir yang dipelopori Taqiyuddin al-Nabhani. Bagi kelompok ini, *khilâfah*-lah satu-satunya *tharîqah* yang benar menurut Islam, dan karena itu mereka menolak konsep lain di luar *khilâfah*, misalnya demokrasi, untuk diadopsi ke dalam sistem tersebut.[75] Pendukung sistem *khilâfah* yang tergabung dalam Syabab Hizbut Tahrir Inggris[76] bahkan meyakini bahwa masa pembentukan pemerintahan *khilâfah* semakin dekat, berdasarkan "ramalan" yang bersumber dari sejumlah hadis, dan bahwa pusat *khilâfah* era modern berkedudukan di al-Quds (Baitul Maqdis).

Dalam pandangan mereka, kepemimpinan dalam Islam bersifat tunggal, tidak kolektif, yang direpresentasikan oleh seorang khalifah. Jadi, seorang khalifah adalah pemimpin tunggal, meskipun dia boleh mengangkat pembantu yang disebut *al-Mu'âwin*. Pembantu ini ditunjuk oleh khalifah dan terdiri dari dua jenis, yaitu *Mu'âwin al-Tafwîdh* dan *Mu'âwin al-Tanfîdz*. Jenis pertama sama maknanya seperti teori al-Mawardi tentang *Wazîr al-Tafwîdh*, yaitu pembantu khalifah yang melaksanakan wewenangnya berdasarkan ijtihadnya sendiri. Sedangkan *Mu'âwin al-Tanfîdz* sama dengan *Wazîr al-Tanfîdz*, yaitu pembantu khalifah secara operasional yang senantiasa merujuk kepada kebijaksanaan khalifah. Perangkat pemerintahan *khilâfah* (*ajhizah al-dawlah*), termasuk angkatan bersenjata, berada di bawah kewenangan *Mu'âwin al-Tanfîdz* ini.

Selain mengangkat pembantu, khalifah wajib meminta nasihat dari *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang telah menetapkannya menjadi khalifah. Berhubung pada masa awal Islam Rasulullah meminta warga Madinah memilih sendiri calon anggota lembaga ini dari kalangan pemuka suku mereka, maka keanggotaannya di masa modern juga harus dipilih oleh umat Islam. Nasihat anggota lembaga ini tidak mengikat khalifah. Dan bila khalifah berganti, khalifah terpilih boleh mengganti anggota lembaga ini—ada tokoh penasihat di masa Abu Bakar yang tidak lagi digunakan sebagai penasihat khalifah di masa Umar.

Dengan kata lain, para pendukung negara *khilâfah* menjadikan pemikiran al-Mawardi dan para fukaha Sunni lainnya sebagai rujukan teoretik mereka dengan hanya sedikit modifikasi. Tampaknya, mereka memandang perumusan yang dilakukan para fukaha itu sebagai jawaban final atas sistem bernegara dalam Islam, walaupun ahli fikih seperti al-Mawardi sebenarnya menderivasi teorinya dari pengalaman pemerintahan pada zamannya sendiri. Karena sebab inilah antara lain al-Mawardi merasa tidak nyaman dengan teorinya manakala ia menyaksikan semakin banyak jumlah *Wazîr al-Tafwîdh* dari berbagai wilayah sebagai cerminan semakin melemahnya pengaruh politik khalifah. Banyak dari Wazir jenis ini memperoleh kekuasaan melalui pengambilalihan secara paksa (*imârah bi al-istilâ'*) sehingga dihadapkan dengan keharusan hanya ada satu *imam*, maka para penguasa tersebut diposisikan oleh para ahli fikih sebagai *Wazîr al-Tafwîdh*.[77]

Dalam konteks gagasan negara *khilâfah*, perlu ditambahkan di sini bahwa walaupun Ikhwanul Muslimin menerima realitas negara-bangsa

yang harus dibangun berdasarkan prinsip Islam dan tidak terlalu peduli dengan bentuk ketatanegaraan, organisasi ini—melalui tokohnya Hasan al-Banna—tetap berkeyakinan bahwa *khilâfah* merupakan lambang kesatuan Islam dan bentuk ikatan formal antarbangsa Muslim yang wajib dipikirkan realisasinya.[78] Al-Banna melanjutkan ambiguitas ini dengan berpendapat bahwa perwujudan gagasan *khilâfah* memerlukan persiapan-persiapan melalui langkah-langkah berikut:

1. Konsolidasi bangsa-bangsa Muslim menyangkut politik, ekonomi, sosial, pertahanan keamanan dan peradaban Islam secara umum.
2. Membentuk aliansi di antara mereka untuk membangun lembaga-lembaga keumatan dan muktamar antarnegara Islam.
3. Membangun Persekutuan Bangsa-bangsa Muslim dalam rangka mencapai kesepakatan untuk mengangkat imam tunggal sebagai pemersatu, penengah dan perantara.

3 Idealisasi "Negara Madinah" sebagai Cetak Biru Negara Islam

Di sini, yang dimaksud "idealisasi" adalah proses formulasi konsep-konsep umum dan abstrak yang dibangun dengan mengacu kepada fenomena nyata. Dalam tradisi sosiologi Weberian, konsep-konsep ini bersifat hipotetis dan disebut "tipe ideal" (*ideal type*). Suatu "tipe ideal" memerlukan formulasi ulang ketika terjadi kesenjangan antara "yang ideal" dan "yang nyata".[79] Dari uraian sebelumnya pada bab ini diperoleh petunjuk bahwa masyarakat Muslim Sunni telah menjalani dua kali proses idealisasi ketatanegaraan, yaitu mengangkat pengalaman dan realitas historis ke tataran ide yang abstrak sehingga menjadi rumusan teori ketatanegaraan, sebagai respons terhadap perkembangan besar yang mereka alami. Perumusan pertama berlangsung ketika kaum Sunni harus memberikan respons terhadap tantangan pemikiran politik kaum Syiah yang menempatkan persoalan *imâmah* sebagai fokus perdebatan teologis (ilmu kalam). Sedangkan perumusan kedua terjadi sebagai respons terhadap munculnya gagasan nasionalisme dan realitas negara-bangsa di banyak wilayah kaum Muslim pada era modern, dengan segala problematikanya termasuk sistem hukum dan ketatanegaraan.

Tantangan pemikiran kaum Syiah muncul ketika mereka menolak

mengakui kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman, karena mereka meyakini Nabi telah berwasiat kepada Ali bin Abi Thalib agar menjadi imam setelahnya. Perdebatan teologis tentang *imâmah* lalu berlangsung menyangkut tiga isu penting yang saling terkait, yakni wajibnya penegakan *imâmah*; siapa yang memilih dan yang berhak dipilih sebagai imam; dan bagaimana legitimasi imam. Dalam hal ini, para teoritisi Sunni, khususnya dari kalangan ahli fikih, mengangkat pengalaman historis umat Islam selama periode Khulafaur Rasyidin sebagai rujukan yang diidealisasikan bagi zaman mereka, sehingga pemerintahan yang mereka sedang jalani saat itu sah secara religius.

Proses idealisasi ini, yang akhirnya menghasilkan perumusan sistem ketatanegaraan *khilâfah*, berlangsung melalui tiga jenis fungsionalisasi pengalaman historis masa Khulafaur Rasyidin.[80] Pada jenis pertama, pengalaman historis itu difungsikan guna memberikan justifikasi bagi peristiwa politik dan pemilihan *imâmah* pada masa Khulafaur Rasyidin, sekaligus membantah keraguan kaum Syiah dan sebagian Khawarij. Di kalangan Syiah, keraguan itu dijawab dengan mengemukakan isu "keutamaan" (*afdhâliyyah*): bahwa Ali lebih utama menjadi khalifah meskipun kenyataannya orang lain yang menjadi khalifah sebelum Ali. Maka, sebagai acuan justifikasi, para teoritisi Sunni mengembangkan syarat-syarat *imâmah* dan cara pengangkatan imam, diikuti dengan pengabsahan perangkat pemerintahan kekhalifahan/ kesultanan pada masa mereka hidup.

Fungsionalisasi jenis kedua, pengalaman itu difungsikan juga sebagai pengabsahan bagi realitas politik yang sedang berlangsung di masa para teoritisi itu hidup. Dalam hal ini, peristiwa-peristiwa masa lalu (di era Khulafaur Rasyidin) dianalogikan dengan masa yang sedang berlangsung. Misalnya, inisiatif Umar untuk membaiat Abu Bakar di Tsaqifah Bani Saidah, walaupun kemudian diikuti para sahabat lain, dijadikan pengabsahan bagi pengangkatan imam berdasarkan baiat satu orang. Penegasan Abu Bakar bahwa "orang Arab tidak akan tunduk kecuali kepada kabilah Quraisy" juga menjadi pengabsahan bagi ketundukan kepada imam berdasarkan kenyataan bahwa pihak imam itulah yang paling kuat dan dominan.

Sedangkan jenis ketiga, fungsionalisasi pengalaman historis juga dilakukan demi pengabsahan pandangan yang menekankan pentingnya bernegara, walaupun keadaan tersebut sangat jauh dari semangat ajaran Islam. Untuk maksud itu, para teoritisi Sunni menggambarkan

bahaya yang mengancam Islam dan umat Islam dalam ketiadaan bernegara serta pemberontakan terhadap imam. Melalui fungsionalisasi ini pula peralihan dari sistem pemerintahan *khilâfah* yang tidak turun-temurun ke pemerintahan monarki absolut yang turun-temurun menjadi mulus dan absah secara religius. Baiat Hasan bin Ali bin Abi Thalib kepada Muawiyah, yang membangkang terhadap kepemimpinan Khalifah Ali bin Abi Thalib, dijadikan rujukan bahwa konsensus politik dalam rangka memelihara keutuhan negara lebih baik daripada oposisi.

Respons kalangan Sunni atas gagasan nasionalisme dan realitas negara-bangsa di wilayah Muslim telah menghasilkan proses idealisasi yang obyeknya tidak terbatas pada masa Khulafaur Rasyidin, tapi juga masa Rasulullah saw. Hal ini mudah dipahami karena isu yang dihadapi telah bergeser bukan semata-mata menyangkut persoalan kepemimpinan (*imâmah*), tapi juga terkait bentuk dan karakteristik pemerintahan dan negara. Kembali, tiga fungsionalisasi pengalaman historis seperti terjadi pada Era Kodifikasi berlangsung pula di era modern, dengan wilayah historis lebih luas, mencakup apa yang disebut "periode negara Madinah".[81] Namun, berbeda dari para teoritisi Era Kodifikasi yang tidak memiliki warisan intelektual yang baku sehingga harus mencipta secara relatif baru, para teoritisi Sunni modern mewarisi tradisi intelektual Era Kodifikasi beserta seluruh hasilnya yang tidak mungkin diabaikan dalam penyusunan karya-karya teoretik mereka.

Demikianlah, selain harus merumuskan teori melalui penafsiran langsung dari sumber syariat (al-Qur'an dan Sunnah) dengan memperhatikan perkembangan baru, mereka juga harus mempertimbangkan teori-teori cetusan para pendahulu mereka. Dengan begitu, perubahan konsep teoretik dari negara kekhalifahan menjadi negara-bangsa dapat dilakukan secara mulus dan sekaligus absah secara religius. Secara umum, proses idealisasi "negara Madinah" sebagai cetak biru (*blue print*) negara Islam pada masa modern berlangsung melalui pengulangan ketiga jenis fungsionalisasi sebagaimana terjadi sebelumnya.

Jenis pertama, fungsionalisasi pengalaman historis sebagai justifikasi bagi peristiwa politik pada masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin dilakukan kembali untuk meneguhkan bahwa sistem politik Islam benar-benar ada dan terbentuk pada kedua masa tersebut, sekaligus menderivasi dan menetapkan lembaga-lembaga yang menjadi

subsistemnya, yakni eksekutif, legislatif dan yudikatif. Persyaratan personalia tiap subsistem dan cara pemilihannya juga ditentukan, serta pola-pola hubungan di antara ketiga subsistem itu kemudian dirumuskan. Dengan demikian, tergambarlah suatu sistem politik Islam yang utuh, yang dibangun *by design* dan memiliki karakteristik tersendiri, yang berbeda dari sistem politik modern dalam banyak hal tetapi serupa dalam beberapa hal. Demikianlah misalnya, berbagai gejala sistem politik modern seperti pemilihan umum untuk memilih anggota dewan perwakilan dicarikan padanannya pada kedua masa yang diidealisasikan dalam bentuk *syûrâ*, atau konstitusi sebagai sumber hukum negara modern juga ditemukan padanannya dalam bentuk Piagam Perjanjian (*Shaẖîfah al-Mu'âhadah*) yang dibuat Rasulullah saw bagi penduduk Madinah.

Jenis kedua, fungsionalisasi pengalaman historis sebagai pengabsahan bagi realitas politik yang sedang berlangsung diberlakukan kembali melalui analogi (*qiyâs*). Sebagai contoh, realitas negara-bangsa dapat diterima dan sah secara religius manakala dibangun berlandaskan syariat. Sebab, "negara Madinah" di masa Rasulullah bukanlah negara kekhalifahan, tetapi mirip sebuah republik yang lembaga eksekutifnya dikepalai seseorang yang tidak mewariskan kekuasaannya kepada keturunannya. Contoh lainnya: pemilihan anggota *Ahl al-Syûrâ* pada masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin (yang diyakini berdasarkan pemilihan oleh kaum Muslim), dianalogikan dengan anggota dewan perwakilan rakyat di era modern yang dipilih oleh rakyat melalui pemilihan umum. Namun demikian, pengalaman historis terkait sistem negara kekhalifahan pada periode Khulafaur Rasyidin, oleh sebagian pendapat khususnya pengikut Ikhwanul Muslimin di Mesir, dijadikan sebagai agenda ideal yang harus terwujud melalui kesepakatan negara-negara bangsa.

Jenis ketiga, fungsionalisasi pengalaman historis demi pengabsahan pandangan yang menekankan pentingnya bernegara dilakukan kembali melalui upaya tak kenal lelah dalam Islamisasi negara-bangsa yang kondisinya dipandang masih sangat jauh dari cita-cita Islam. Para teoritisi Sunni modern, yang menempatkan "negara Madinah" dalam proses idealisasi mereka, memandang bahwa kewajiban menegakkan syariat Islam tidak dapat terwujud secara sempurna manakala tidak disertai perjuangan politik membangun negara Islam, sebagaimana dilakukan Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin.

Problem utama dalam proses idealisasi terletak pada interpretasi para teoritisi Muslim bahwa pengalaman historis di masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin mengandung berbagai bukti yang mendukung paradigma negara kekhalifahan atau paradigma negara-bangsa. Padahal, pengalaman yang sama juga mengandung bukti-bukti yang secara seimbang dapat dijadikan dasar penetapan paradigma lain yang berlawanan. Seperti diungkapkan oleh al-Jabiri,[82] terdapat realitas yang membuktikan bahwa tidaklah mungkin untuk memastikan apakah Rasulullah sejak masa-masa awal dakwahnya telah berkeinginan membangun sebuah negara. Bahkan, terdapat hadis *mutawâtir* yang menyatakan bahwa Rasulullah menolak tawaran penduduk Mekkah untuk menjadi pemimpin mereka asalkan Nabi meninggalkan dakwahnya. Jadi, setidaknya pada periode awal dakwahnya, tujuan Rasulullah adalah menyebarkan agama baru, bukan membentuk suatu negara dan meraih kekuasaan pemerintahan. Lebih jauh lagi, al-Qur'an maupun praktik yang dicontohkan Rasulullah tidak menyediakan petunjuk yang jelas bagi generasi berikutnya tentang apa dan bagaimana seharusnya kepemimpinan dan kekuasaan diatur. Karena itu, terjadilah perselisihan yang sengit di antara para sahabatnya sendiri dalam meraih kekuasaan dan menduduki kepemimpinan setelah Rasulullah wafat.

Namun demikian, terdapat realitas bahwa al-Qur'an mengandung hukum-hukum yang menuntut pelaksanaannya oleh kaum Muslim dan memerlukan dukungan kekuasaan yang mewakili aspirasi mereka dalam pelaksanaan tersebut. Dalam pengalaman historis Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin, kewajiban melaksanakan jihad dan penaklukan berbagai kabilah dan penguasa wilayah akhirnya mengantarkan dakwah Islam ke arah proses pembentukan negara. Dalam situasi di mana masyarakat Arab tempat dakwah Islam belum mengenal negara dan sistem bernegara, proses bernegara yang berkembang seiring dengan perkembangan dakwah Islam terlihat sangat kontras. Dalam konteks ini, titik temu antara kebutuhan penegakan hukum melalui kekuasaan dengan absennya pengaturan yang jelas mengenai apa dan bagaimana seharusnya kekuasaan dan kepemimpinan diraih dan dikelola, merupakan wilayah kosong yang relatif luas untuk diisi dengan ijtihad politik. Menurut al-Jabiri,[83] wilayah kosong itu menunjukkan sosoknya yang amat jelas terutama saat terjadi kekacauan besar (*al-fitnah al-kubrâ*) pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Khalifah

Utsman, yang mencapai puncaknya dalam bentuk perubahan sistem pemerintahan dari *khilâfah* menjadi kerajaan. Kekosongan ini, menurut al-Jabiri, menyangkut tiga hal.

Pertama, tidak ada pensyariatan metode tertentu dalam memilih pemimpin (khalifah). Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah adalah pemilihan yang tergesa-gesa dan pembaiatannya dilakukan tanpa rencana dan tiba-tiba. Demikian pula penetapan Umar bin Khattab sebagai khalifah oleh Abu Bakar, juga dilakukan secara tiba-tiba seperti sebelumnya. Walaupun pemilihan Utsman bin Affan terkesan dipersiapkan oleh sebuah tim kecil yang terdiri dari enam sahabat Nabi, penetapan tim itu sendiri adalah sesuatu yang tiba-tiba, tanpa preseden dan aturan yang jelas.

Kedua, tidak ada pembatasan terhadap masa jabatan khalifah. Pada masa itu, khalifah disebut *Amîr (al-Mu'minîn)*, yang bermakna komandan pasukan dalam perang. Mengingat jihad dan penaklukan tidak diketahui kapan akan selesai, pembatasan masa jabatan adalah hal yang tak masuk akal. Absennya tradisi bernegara di kalangan orang Arab ketika itu juga turut memperkuat nalar imajinatif mereka bahwa seorang khalifah adalah komandan pasukan. Ketika ketidakpuasan memuncak terhadap cara Utsman memimpin, sementara dia sendiri tidak berhasil diyakinkan untuk mengubah kebijakan kepemimpinannya, tidak ada cara tertentu yang diundangkan untuk menurunkan Utsman dari kedudukannya sebagai khalifah kecuali dengan pemberontakan dan penumpahan darah.

Ketiga, tidak ada pembatasan kewenangan khalifah. Persoalan batas kewenangan ini belum terasa pada masa Abu Bakar dan Umar yang masih sibuk dengan penaklukan. Tetapi tatkala situasi mulai berubah di masa Utsman, tuntutan batas kewenangan ini muncul ke permukaan. Para pemberontak yang menentang Utsman menuduh sang khalifah telah melampaui wewenangnya tatkala ia mengangkat anggota keluarganya untuk mengisi berbagai jabatan serta menggunakan seperlima harta rampasan perang. Desakan para pemberontak untuk melakukan perubahan ditanggapi Utsman dengan argumen bahwa jika tuntutan mereka dituruti, maka kekuasaan berada di tangan mereka, bukan di tangannya selaku khalifah. "Aku tidak akan melepaskan baju yang telah dipakaikan Allah kepadaku," ujarnya. Utsman merasa bahwa menunjuk pejabat dan menggunakan kelebihan harta negara sesuai kemauannya adalah kewenangan mutlaknya sebagai khalifah, dan

bahwa posisinya sebagai khalifah tidak ada artinya jika kedua kewenangan itu tidak ada padanya.

Mengacu pada kekosongan tersebut, al-Jabiri menyimpulkan bahwa Islam tidaklah mensyariatkan sistem pemerintahan tertentu. Yang terjadi adalah munculnya suatu proses bernegara seiring perkembangan dakwah dan penaklukan yang bertumpu pada model kepemimpinan komandan perang (*amîr*)—model ini sesuai dengan kebutuhan situasi dan kondisi saat itu. Ketika penyebaran agama Islam meluas dan berbagai penaklukan menghasilkan perluasan wilayah dan harta rampasan perang dengan jumlah dan jenis yang amat banyak, kepemimpinan model komandan perang tidak mampu lagi memenuhi tuntutan perkembangan baru yang cepat itu. Pengganti alternatif yang sesuai dengan kebutuhan baru guna pengendalian wilayah yang demikian luas dan penduduk yang demikian beragam etnisitasnya adalah model monarki absolut, sebagaimana ditemukan presedennya pada masa itu semisal Kekaisaran Byzantium. Model ketatanegaraan inilah yang kemudian diterapkan oleh Muawiyah bin Abi Sufyan dan para penerusnya dari Dinasti Bani Umayyah.

4 Pewacanaan dan Ideologisasi Negara Islam

Asal-usul pewacanaan (verb: *discourse*) dan ideologisasi negara Islam, sebagaimana disinggung di bagian terdahulu, dapat ditelusuri kembali ke situasi ketika umat Islam dihadapkan pada krisis legitimasi menyangkut kesatuan *imâmah* dan kesatuan *ummah*. Sebagai respons terhadap situasi ini, Ibnu Taimiyah tampil sebagai pemikir Muslim yang pertama kali menjadikan penegakan syariat Islam sebagai fokus pembahasan fikih politik, menggeser topik *imâmah* dan kesatuan *ummah* yang menjadi pusat perhatian para ahli fikih sebelumnya. Dalam konteks ini, Ibnu Taimiyah memandang perlu untuk merumuskan syariat Islam yang murni, yang berbeda dari unsur-unsur tambahan, sehingga pemurnian syariat merupakan agenda prioritas yang melekat dengan gerakan penegakannya.

Gagasan penegakan syariat Islam tersebut memperoleh penerimaan yang relatif sangat luas di kalangan Sunni hingga ke era modern. Salah satu alasan penting yang dapat menjelaskan kenyataan ini yaitu, bahwa krisis legitimasi kesatuan *imâmah* dan kesatuan *ummah* masih terus berlanjut hingga kini dan menuntut ketersediaan jawaban yang

legitimatif secara religius. Gerakan pemurnian syariat dan penegakannya melalui kekuasaan dapat menjadi alternatif jawaban untuk mengatasi krisis itu. Karena sedemikian menariknya alternatif ini, maka tokoh Muslim Pakistan Abul A'la al-Maududi[84] berprinsip, jika dia dapat menemukan satu mil persegi daerah di mana kedaulatan Tuhan dapat ditegakkan, dia akan memilih tempat itu daripada keseluruhan wilayah India yang luas.

Tentu saja, penerimaan gagasan Ibnu Taimiyah tentang penegakan syariat Islam telah mengalami transformasi hingga tumbuh menjadi proses pewacanaan dan ideologisasi negara Islam. Titik balik transformatifnya adalah penghapusan Kekhalifahan Turki Utsmani oleh Majelis Agung Nasional Turki pada 1924.[85] Bagi pendukung penghapusan kekhalifahan, berakhirnya sistem kenegaraan itu boleh jadi dipandang sebagai akibat logis dari kehancuran Dinasti Turki Utsmani serta akibat dipertahankannya anakronisme melalui kekerasan. Tetapi bagi para ahli agama, perubahan itu harus memperoleh penjelasan yang legitimatif berdasarkan kaidah hukum Islam. Karena itu, perubahan tersebut memaksa para pemikir Sunni mencari gagasan kenegaraan alternatif di luar model kekhalifahan/kesultanan. Perubahan itu juga menjadi salah satu faktor penting yang merangsang tuntutan pendirian negara Islam.

Titik balik tersebut muncul saat reformasi keagamaan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh mengalami kehabisan daya dorong. Walaupun berdirinya kerajaan Arab Saudi merupakan contoh simbolik dan fenomenal bagi penerimaan gagasan penegakan syariat melalui kekuasaan, pengaruh lebih tegas dan lebih kuat penyebarannya dalam proses pewacanaan dan ideologisasi negara Islam justru lahir dari para pemikir mutakhir—terutama Abul A'la al-Maududi dan beberapa tokoh Ikhwanul Muslimin—yang belum berhasil melaksanakan misi mereka.[86]

Titik balik perubahan dan pengaruhnya terhadap pemikiran politik kaum Sunni dapat disaksikan secara lebih transparan dalam pemikiran Rasyid Ridha, murid Muhammad Abduh di Mesir. Ridha semula mendukung gagasan negara kekhalifahan, tetapi kemudian berbalik mengajukan gagasan sendiri mengenai negara Islam setelah melihat demikian sulitnya mewujudkan negara kekhalifahan. Karya Ridha, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, memperlihatkan dengan jelas ketegangan antara tuntutan nasionalisme dan gagasan kekhalifahan.

Menurut Hamid Enayat, pemikiran Ridha berpengaruh besar terhadap ideologi politik Ikhwanul Muslimin di Mesir dan gerakan lain di belahan dunia Sunni, serta menjadi titik awal pewacanaan dan ideologisasi negara Islam.

Pembahasan Ridha mengenai negara Islam dilakukan melalui tiga tahap.[87] *Pertama*, Ridha melakukan pelacakan mengenai fondasi legal-formal negara kekhalifahan dalam teori politik Islam. *Kedua*, ia menunjukkan diskrepansi antara teori negara kekhalifahan dan praktiknya oleh kaum Sunni, serta menggambarkan betapa sulitnya merestorasi negara kekhalifahan yang ideal secara teoretik. *Ketiga*, ia menjelaskan gagasannya sendiri mengenai negara Islam. Tahap pertama ia maksudkan untuk menemukan landasan hukum mengenai kewajiban menegakkan *khilâfah*, sekaligus menunjukkan bahwa teori klasik mengenai sistem ini mencakup persyaratan dan ukuran sangat tinggi yang tidak mungkin dipenuhi secara benar dan taat asas. Untuk maksud ini, selain mengutip pendapat para pemikir terdahulu, Ridha juga memberikan alasan yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Ridha membedakan antara kekhalifahan *ideal* dan kekhalifahan *aktual*: yang pertama penyelenggaraannya memenuhi kriteria dan hanya ada pada periode Khulafaur Rasyidin dan sedikit penguasa yang baik seperti Umar bin Abdul Aziz, sementara yang kedua bersifat darurat, tiranik dan berkuasa melalui kekerasan (*taghallub bi al-quwwah*) yang merupakan ciri kekhalifahan mayoritas kaum Muslim sepanjang sejarah. Para penguasa tiran ini terutama didukung oleh solidaritas kesukuan dan kekeluargaan, tanpa persetujuan rakyat pemilih. Mengutip pandangan para ahli fikih, Ridha juga melihat bahwa kekhalifahan tiran dapat diterima secara darurat di masa lalu, karena alternatifnya adalah *chaos*.

Pada tahap kedua, Ridha menganalisis berbagai problem praktis yang menghambat penyelenggaraan negara kekhalifahan, seperti kesulitan menemukan orang yang cocok dan sesuai persyaratan untuk menjadi khalifah bagi seluruh kaum Muslim, atau kesulitan menetapkan kota yang jadi pusat pemerintahan kekhalifahan. Menurut Ridha, hanya Imam Yahya dari Yaman yang memenuhi syarat kualitatif sebagai khalifah. Namun karena dia penganut Syiah Zaidiyah, Ridha ragu apakah kaum Sunni bersedia memiliki khalifah bukan dari golongan mereka. Gagasan mencari kota yang cocok, yang berfungsi sebagai zona antara bagi penduduk Arab, Turki dan Kurdi sebagai tulang punggung

kekhalifahan, juga menemukan kebuntuan: kota Mosul (di wilayah yang kini menjadi Irak) yang dia gagas sebagai calon ibukota kekhalifahan justru diperebutkan oleh tiga negara-bangsa, yakni Irak, Syria dan Turki. Kesimpulannya, bagaimanapun kaum Sunni amat mendambakan kembalinya negara kekhalifahan klasik, penyelenggaraannya kembali dalam situasi baru di era kekinian sangatlah tidak mungkin, dan karena itu alternatifnya adalah merancang bentuk negara yang paling mendekati.

Dengan ancang-ancang seperti itu, secara halus dan lancar, Ridha memindahkan persoalan kekhalifahan ke persoalan negara Islam dengan menggunakan istilah baru yang dia sebut *al-Dawlah al-Islâmiyyah* atau *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*—kadangkala dia gunakan pula istilah yang menyiratkan makna seolah-olah sinonim, seperti *Hukûmah al-Khilâfah*. Menurut Hamid Enayat, pada tahap ketiga ini, Ridha juga mengajukan rancangan ketatanegaraan yang disebut reorganisasi kekhalifahan, namun pada hakikatnya menyatakan entitas ketatanegaraan baru dengan pranata baru—dan fungsi yang juga baru—yang belum ada presedennya, seperti legislasi (diistilahkan dengan *al-isytirâ'*) dan kemungkinan pembuatan hukum aktual ciptaan manusia yang diadaptasi untuk memenuhi tuntutan kebutuhan, serta prinsip kedaulatan rakyat.

Dalam konsepsi Ridha, negara Islam memiliki orientasi ideologis yang luas di mana persoalan politik, sosial dan ekonomi negara diatur oleh suatu konstitusi atau undang-undang dasar yang terilhami oleh al-Qur'an, Hadis, dan pengalaman historis masa Khulafaur Rasyidin. Dalam konteks ini, ijtihad menjadi suatu kewajiban guna mengembangkan pemikiran hukum, yang dijamin pelaksanaannya karena kepala negara, khalifah atau imam, haruslah seorang *mujtahid* yang dibantu oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* dengan kewenangan legislasi (*isytirâ'*). Berkat kewenangan legislasi kedua lembaga itu, kepala negara dan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, pembuatan hukum dapat dilakukan terus-menerus dan dinamis guna menemukan pemecahan masalah yang dihadapi masyarakat. Syariat tetaplah menempati otoritas tertinggi, tetapi di bawahnya ada hukum positif (*qânûn*) hasil legislasi yang didasari oleh prinsip-prinsip kebutuhan (*dharûrah*) dengan tujuan utama kepentingan umum. Dua dari prinsip itu yakni: prinsip perlindungan dari kesulitan (*al-'usr wa haraj*), diterapkan dalam hubungan sosial tetapi jarang diterapkan dalam masalah ibadah; dan prinsip menjauhkan

diri dan orang lain dari bahaya dan kerugian (*lâ dharar wa lâ dhirâr*).

Ridha mengajukan kritik terhadap cara pencalonan Abu Bakar, yang tidak didahului musyawarah dengan semua pihak yang berkepentingan. Demikian pula penunjukan Umar bin Khattab oleh Abu Bakar, yang menyediakan preseden bagi penyalahgunaan kekuasaan melalui pewarisan, serta lemahnya kepemimpinan Utsman, yang mengizinkan campur tangan keluarga Bani Umayyah atas kepentingan rakyat banyak. Maka, dia pun mengajukan rancangan bahwa kepala negara hendaklah dipilih oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, yakni wakil-wakil kaum Muslim dari sekelompok cendekiawan berpendidikan tinggi dan berpengalaman luas serta tak bercacat. Kepala negara adalah pemimpin terpilih bagi seluruh kaum Muslim, termasuk pengikut keempat mazhab Sunni, Syiah Imamiyah dan Syiah Zaidiyah, yang tidak boleh memaksakan penyeragaman ajaran-ajaran mereka. Melalui wakil-wakil mereka, rakyat boleh menentang keputusan kepala negara manakala dipandang bertentangan dengan prinsip Islam. Setiap individu rakyat pun berhak menguasai teknik memahami al-Qur'an dan Hadis, karena Islam tidak mengenal dominasi keagamaan (*al-sulthah al-dîniyyah*).

Enayat[88] juga mencatat bahwa, menurut Ridha, posisi perempuan sama dengan laki-laki pada semua jenis kegiatan sosial, kecuali dalam kepemimpinan rumah tangga dan dalam shalat—laki-lakilah imam. Kaum minoritas, khususnya *Ahl al-Kitâb* (Yahudi dan Kristen), dijamin kebebasan dan keamanan mereka dalam beribadah dan berekonomi, bahkan diperkenankan melakukan hal-hal yang halal menurut agama mereka meskipun haram di mata Islam, sejauh tidak merugikan atau mengganggu pihak lain. Muslim yang murtad tetap harus dihukum tetapi bukan hukuman mati, karena hukuman mati hanya berdasarkan *ijmâ'*. Bagaimanapun, karena kepala negara haruslah seorang mujtahid, maka non-Muslim atau yang murtad tidak memiliki peluang menjadi kepala negara.

Prinsip-prinsip bernegara sebagaimana dicanangkan Ridha ini tentu tidak cukup dijelaskan hanya dalam beberapa paragraf. Namun hal penting yang ingin disampaikan melalui penjelasan di atas yakni, bahwa gagasan Ridha mengenai negara Islam membuka peluang bagi pengembangan gagasan lebih lanjut oleh pihak lain dan bagi proses ideologisasi pembentukan negara Islam yang semakin kuat.

Gagasan negara Islam yang telah dirintis Ridha menemukan bentuknya yang lebih tegas dan ideologis pada konsep negara Islam

yang dikembangkan oleh Ikhwanul Muslimin—gagasan ini telah diperjuangkan bukan hanya dalam bentuk slogan-slogan dan himbauan kesalehan, melainkan telah menjadi bagian dari ideologi yang ditopang oleh gerakan militan dan bersenjata. Bagi Ikhwanul Muslimin, Islam memiliki kemampuan menjadi ideologi total, sebagaimana tampak pada tiga prinsip yang mendasari program mereka: 1) Islam adalah sistem yang lengkap dan menyempurnakan dirinya sendiri (*mutakammil bi dzâtih*) serta jalan hidup terbaik di semua bidang; 2) Islam bersumber dari al-Qur'an dan Hadis; 3) Islam dapat diterapkan untuk segala zaman dan semua tempat. Dengan prinsip ini, tampaknya dinamisme legislasi yang dianut Ridha tidak menjadi acuan ideologis bagi Ikhwanul Muslimin.

Gerakan Ikhwanul Muslimin dilukiskan oleh Hasan al-Banna sebagai "pesan Salafi, jalan Sunni, kebenaran Sufi, organisasi politik, kelompok atletik, mata rantai budaya dan keilmuan, usaha ekonomi dan gagasan sosial". Programnya di bidang politik mencakup setidaknya dua pokok: 1) Perjuangan yang bercorak internasional, bukan hanya untuk membebaskan Mesir tetapi juga seluruh tanah air Islam dari kekuasaan asing; 2) Membentuk negara Islam merdeka di tanah air setempat yang menegakkan prinsip Islam dan sistem sosialnya, serta meratakan dakwahnya kepada seluruh rakyat. Selama negara seperti ini tidak ditegakkan, maka kaum Muslim berdosa.[89]

Menempatkan Islam sebagai ideologi yang lengkap dan kewajiban mendirikan negara Islam juga dikumandangkan oleh al-Maududi dan Jamaat-e-Islami di Pakistan. Dalam konteks ini, sebagaimana Ridha, al-Maududi secara eksplisit mengakui pentingnya legislasi melalui *ijtihad*. Setidaknya ada tiga metode ijtihad yang dia tekankan, yaitu interpretasi terhadap al-Qur'an dan Hadis yang masih samar maknanya, melalui metode analogi *(qiyâs)* dan melalui pemahaman tentang prinsip syariat dan kehendak Pemberi hukum, kemudian merumuskan hukum baru berdasarkan prinsip itu (inferensi).[90] Al-Maududi telah mencoba melakukan ijtihad di bidang politik, sebagaimana tampak dari gagasannya tentang model negara teo-demokrasi. Namun upayanya sering kali terjebak pada kerangka masa lalu yang diidealisasikan melalui pendekatan analogi, sehingga hasilnya tidak beranjak dari kerangka hukum fikih klasik yang terumuskan pada Era Kodifikasi.

Dewasa ini, pewacanaan dan ideologisasi negara Islam tidak hanya

terbatas di Mesir dan Pakistan, melainkan berkembang luas di banyak negara- bangsa berpenduduk Muslim besar di Afrika dan Asia, seperti Sudan, Nigeria, Afghanistan, Malaysia, dan Indonesia. Dalam analisis Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean,[91] terdapat tujuh faktor mengapa penegakan syariat di negara-negara tersebut mengalami proses ideologisasi yang kuat. *Pertama*, justifikasi keagamaan: terdapat kelompok-kelompok Muslim yang berpandangan bahwa menegakkan syariat Islam dalam sebuah negara merupakan kewajiban bagi kaum Muslim. *Kedua*, reformasi tata hukum kolonial yang diwarisi oleh negara-bangsa semasa penjajahan, yang menyediakan hanya sedikit ruang bagi penerapan hukum syariat. Dalam kerangka mengganti sistem hukum Barat warisan penjajah, syariat Islam ditampilkan sebagai alternatif yang sarat keutamaan. *Ketiga*, pengaruh perang Arab-Israel yang ditafsirkan bahwa kekalahan bangsa Arab disebabkan mereka telah meninggalkan syariat Islam.

Keempat, globalisasi menimbulkan dampak negatif terhadap budaya masyarakat Muslim sehingga perlu kembali kepada syariat Islam. *Kelima*, krisis ekonomi yang melanda banyak negeri Muslim mendorong pencarian alternatif berupa syariat Islam sebagai solusi untuk mengatasi krisis itu. *Keenam*, kegagalan politik di negeri-negeri Muslim yang cenderung menggunakan pendekatan kekerasan dan penindasan untuk menopang kekuasaan, serta kegagalan ideologi pembangunan dalam mencapai kesejahteraan rakyat. Hal ini mendorong perlunya syariat Islam tampil sebagai alternatif. *Ketujuh*, penggunaan isu penegakan syariat Islam oleh penguasa untuk memperoleh dukungan dan basis politik yang lebih luas.

Seluruh uraian pada bab ini memperlihatkan bahwa secara umum para teoritisi Muslim cenderung menghasilkan teori-teori kenegaraan yang bersifat normatif dan instan. Berbagai peristiwa politik dan kenegaraan—seperti perebutan kekuasaan di kalangan istana-istana kesultanan yang sering kali melahirkan penguasa dan kesultanan baru; atau munculnya fenomena negara-negara bangsa di lingkungan kaum Muslim—kurang mendapat porsi penjelasan dalam kerja teoritisasi mereka. Padahal, peristiwa-peristiwa semacam itu sangat penting sebagai rujukan bagi pengembangan teori tentang proses-proses pembentukan negara (*state formation*) serta keterlibatan para individu sebagai aktor politiknya dalam proses-proses tersebut.

Catatan:

1 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. ke- 14 (Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1987), hlm. 152-154.

2 Ahmad Amin, *Dhuhr al-Islâm*, cet. ke-5 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1969), hlm. 167. Lihat juga: H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), hlm. 394. Menurut Ali, setelah karya Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, tidak ada lagi buku yang membahas ketatanegaraan karena dapat mengancam penguasa, sehingga karya Ibnu Khaldun itu menjadi *mukaddimah* (pengantar) tanpa kesimpulan.

3 Mengenai pilihan sikap ini, lihat: Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 23.

4 Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun al-Maghribi, *al-'Ibar wa Dîwân*, hlm. 117.

5 Shlomo Avineri, "Political and Social Aspect of Israeli and Arab Nationalism", dalam Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea* (Canberra: ANU Press, 1975), hlm. 102-110.

6 Abdelilah Belkeziz, *The State.*, hlm. 9-11.

7 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II, edisi kedua, cet. ke-1 (Jakarta: UI Press, 2002), hlm. 100-101.

8 *Ibid.*, hlm. 103.

9 *Ibid.*, hal.104.

10 Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism: A History, Nation and State in the Arab World* (Oxford: Blackwell, 2000), hlm. 70-71.

11 Shlomo Avineri, "Political and Social Aspect.", hlm. 106.

12 Munawir Sjadzali, *Islam.*, hlm. 133-136. Lihat juga: Hamid Enayat, *Reaksi Politik.*, hlm.109.

13 *Ibid.*, hlm. 145-151.

14 Mengenai Ba'athisme dan Nasserisme, lihat Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism.*, hlm. 154-165 dan 179-188.

15 *Ibid.*, hlm. 60.

16 "South Asian History", dalam *http://India_resource.tripod.com;* "Islam In India", dalam *Http://Reference.allrefer.com*

17 Munawir Sjadzali, *Islam.*, hlm. 113. Lihat juga: Harun Nasution, *Islam Ditinjau.*, hlm. 104-105.

18 R. Upadhyay, "Shah Wali Ullah's Political Thought", *Paper*, no. 629 (South Asian Analysis Group, Maret 2003) dikutip dari: *http://www.saag.org.* Maret, 2004.

19 Munawir Sjadzali, *Islam.*

20 M. Burhanuddin Qasmi, "Recounting Untold History, Darul Uloom Deoband, a Heroic Struggle Against the British Tyranny", dalam: *http://www.markazulmaarif.org*

21 R. Upadhyay, "Shah Wali Ullah's.".

22 Jim Masselos, *Indian Nationalism: A History* (New Delhi: Sterling Publisher, 1985), hlm. 12-17

23 Lihat: "Islam in India", dalam *http://reference.allrefer.com*, terutama bagian tulisan tentang "The Seed of Muslim Nationalism", "The Two Nations Theory" dan "Toward Partition".

24 Rahil Khan, "Maulana Abul Kalam Azad", dalam *http://www.sscnet.ucla.edu*. Lihat juga: Sufia Ahmed: "Khilafat Movement", dalam *http://www.saerch.com.bd/banglapedia*.

25 Martin van Bruinessen, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", dalam *http://www.let.uu.nl/martin.vanbruinessen*

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 Lihat, Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia [1945-1949]* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 3-11; atau Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Sukarno vs. Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 53-63. Penggunaan istilah lain untuk nasionalis sekuler dilakukan oleh Deliar Noer yang menyebut mereka "nasionalis yang netral agama". Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8 (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 267.

31 *Ibid.*, hlm. 115; khususnya catatan kaki nomor 2.

32 Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta.*, hlm. 4-6.

33 Deliar Noer, *Gerakan.*, hlm. 145.

34 Sebagaimana dikutip Ahmad Suhelmi, *Polemik.*, hlm. 54.

35 Deliar Noer, *Gerakan.*, hlm. 143-144; sebagaimana juga dikutip Ahmad Suhelmi, *Polemik.*, hlm. 53-54.

36 Ahmad Suhelmi, *Polemik.*, hlm. 60-61.

37 Deliar Noer memberikan gambaran yang sangat detail bagaimana pertentangan ideologis di antara para pendukung dua format nasionalisme terjadi pada dua dasawarsa awal abad ke-20 itu. Sebagian detail tersebut diangkat di sini untuk kebutuhan pembahasan. Lihat Deliar Noer, *Gerakan.*, hlm. 267-315.

38 *Iibid.*, hlm. 270.

39 *Ibid.*, hlm. 268.

40 *Ibid.*, hlm. 274-275.

41 *Ibid.*, hlm. 275.

42 Dikutip dari Ahmad Suhelmi, *Polemik.*, hlm. 68-69.

43 Mengenai polemik ini secara terperinci dapat dilihat antara lain dalam: *Ibid.*, hlm. 79-134. Guna mempermudah penulisan, inti polemik akan disinggung di sini tanpa disertai catatan kaki lanjutan karena hanya merujuk kepada tulisan Ahmad Suhelmi tersebut.

44 Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. 17-18.

45 *Ibid.*, hlm. 19-26.

46 *Ibid.*, hlm. 66-69.

47 Mohammed Abid al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), hlm. 182.

48 Lihat: Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London & New York: Routledge, 1991), hlm. 14.

49 Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Tsaqafî wa al-Ijtimâ'î*, edisi pertama, jilid IV (Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1967), hlm. 303.

50 *Ibid.*, hlm. 304.

51 Nur Mufid dan Nur Fuad, *Bedah al-Ahkamus Sulthaniyah al-Mawardi* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2000), hlm. 37 dan 83.

52 Abi al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Basri al-Bughdadi al-Mawardi, *Kitâb al-Aḫkâm al-Sulthâniyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2002), hlm. 15-16.

53 Hafidz Usman, "Presiden Perempuan", dalam *http://www.nu.or.id*

54 Al-Mawardi, *Kitâb al-Aḫkâm.*, hlm. 6-7 dan 10. Istilah *Ahl al-Syûrâ*, dalam kitab ini, merujuk kepada enam sahabat yang ditunjuk Umar bin Khattab sebagai calon penggantinya kelak.

55 Muhammad Abid al-Jabiri, *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 26.

56 Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan,* terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 143.

57 *Ibid.*, hlm. 124

58 *Ibid.*, hlm. 134-137. Mengenai posisi, fungsi dan keanggotaan *Majlis al-Qabîlah* pra-Islam, lihat antara lain Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 65-68.

59 Nazih Ayubi, *Political Islam.*, hlm. 18-19.

60 *Ibid.*, hlm. 14.

61 Penjelasan rinci mengenai para penguasa tersebut, lihat: Hasan Ibrahim Hasan,

Târîkh al-Islâm., hlm. 61-163.

62 Tentang pergeseran ini, lihat: Nazih Ayubi, *Political Islam.*, hlm. 14.

63 Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Bernegara*, terj. Firdaus A.N., cet. ke-3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 1-4 dan 243-246.

64 Nazih Ayubi, *Political Islam.*, hlm. 126-127.

65 *Ibid.*, hlm. 127-140.

66 Mengenai kondisi yang mendorong reformulasi teoretik seperti ini, lihat pengantar Kurshid Ahmad untuk buku Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 40-42.

67 Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme.*, hlm. 240-246. Lihat pula: al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi.*, hlm. 158-161.

68 Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme.*, hlm. 250-253.

69 Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin*, terj. Salafuddin Abu Sayid, dkk. (Solo: Era Intermedia, 2000), hlm. 286-290.

70 *Ibid.*, hlm. 294-298.

71 *Ibid.*, hlm. 304-306.

72 Pandangan Masyumi dan para tokohnya mengenai *imâmah* pada bagian ini disarikan dari Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme.*, hlm. 204-239.

73 Disarikan dari: Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme.*, hlm. 252-253.

74 Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, *Pendidikan Politik.*, hlm. 324-330.

75 Abdul Qadir Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. M. Maghfur W., cet. ke-3 (Bangil: Al-Izzah, 2002), hlm. 9-23.

76 Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004), hlm. 155-159.

77 Nazih Ayubi, *Political Islam.*, hlm. 18-19

78 Hasan al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, terj. Anis Matta, dkk., Jilid I (Solo: Era Intermedia, 1998), hlm. 258.

79 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, second edition (London: Penguin, 1988), hlm. 117.

80 Lihat: Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama.*, hlm. 27-33 dan 80-84.

81 Istilah "negara" dalam konteks "negara Madinah" untuk sementara digunakan di sini walaupun kelak akan tampak bahwa penggunaan istilah tersebut mengandung persoalan.

82 Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama.*, hlm. 63-65.

83 *Ibid.*, hlm. 73-80.

84 "Pakistani Movement and Jamaat-e-Islami", dalam *http://www.jamaat.org/fifty/movement*

85 Hamid Enayat, *Reaksi Politik.*, hlm. 80.

86 Nazih Ayubi, *Political Islam.*, hlm. 123.

87 Hamid Enayat, *Reaksi Politik.*, hlm. 109-127.

88 *Ibid.*, hlm. 128.

89 *Ibid.*, hlm. 131-137.

90 Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi.*, hlm. 34 dan 92-95. Al-Maududi membedakan antara Negara Muslim dan Negara Islam. Negara Muslim diartikan sebagai negara yang diperintah oleh kaum Muslim, sedangkan Negara Islam adalah negara yang bertekad melaksanakan urusan-urusan kenegaraannya sejalan dengan tuntutan wahyu Islam serta mengakui kedaulatan Allah dan hukum-Nya dan mengabdikan seluruh sumber dayanya untuk mencapai tujuan tersebut.

91 Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: dari Indonesia Hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hlm. 168-176.

BAB 4

MASYARAKAT ARAB SEBELUM ISLAM

1 Penggunaan Istilah Arab dan Bahasa Arab

Kata 'Arab' dewasa ini menunjuk kepada penduduk sejumlah negeri yang luas, yang menggunakan bahasa Arab dengan berbagai ragam dialeknya sebagai bahasa keseharian dan ciri etnisitas utama mereka. Makna kata ini mencakup mereka yang hidup di perkotaan (*ahl al-hadhar*) maupun di gurun pasir (*ahl al-wabar* atau *ahl al-bâdiyah*). Kata dengan makna ini digunakan pula oleh para ilmuwan untuk mengenali kelompok etnis pengguna bahasa Arab pada zaman Sebelum Masehi dan abad-abad menjelang kelahiran Islam, sebagaimana tertuang dalam berbagai sumber kesejarahan.[1]

Kata Arab diketahui telah digunakan oleh para penguasa Sumeria pada sekitar tahun 2300 SM, seperti yang ditemukan pada patung Raja Narom dari Kerajaan Sumeria di daerah Mesopotamia (sekarang wilayah Irak). Sebagaimana terpahat (*naqsy*) pada patung tersebut, arti kata itu menunjuk kepada penduduk yang tinggal di gurun (*badwî*).[2] Arti yang sama juga ditemukan beberapa abad kemudian pada pahatan (*nuqusy*) Raja Assyria Sargon II (721-705 SM), yang mengatakan perihal "orang Arab yang hidup jauh di gurun dan tak pernah mengenal mandor atau pekerja".[3]

Dalam peninggalan tulisan Kerajaan Assyria era Raja Syalmanasar

III yang memimpin perang melawan Kerajaan Aram di Dimasyqi (Suriah sekarang) sekitar tahun 854 SM, kata 'Arab' juga muncul. Raja tersebut mengatakan:

قرقر مدينته الملكية انا دمرتها انا ابدتها انا خرقتها بالنّار مع 1200 عربة حربية، 1200 فارس، 20000 جندى لأرام دمشق، 1000 لجندبو العربى.

> Kota kerajaannya bergemuruh. Aku hancurkan kota itu. Aku luluhlantakkan, aku bakar dengan api bersama 1.200 kereta perang, 1.200 tentara berkuda, 20.000 tentara Aram Dimasyqi, 1.000 *Jundibu* Arab.[4]

Para sejarawan Yunani dan Romawi kuno juga telah mengenal kata 'Arab'. Ahli sejarah Aecshylus (525-456 SM) bercerita tentang tentara Xerxes, bahwa salah satu perwiranya adalah orang Arab. Ahli lainnya, Herodotus (484-425 SM), bahkan membuat uraian tentang Arab, menunjukkan pengetahuannya yang luas mengenai Arab. Ia merujukkan kata *Arabae* kepada penduduk wilayah Semenanjung Arabia dan wilayah timur Sungai Nil, sehingga meliputi juga wilayah Sinai. Sesudah itu, kata *Arabae* digunakan untuk menunjuk penduduk di wilayah yang luas, *badwî* (pedalaman, Badui) maupun *h̲adharî* (perkotaan), mencakup Gurun Syam (Syria), Palestina, Sinai, dan wilayah timur Sungai Nil, serta Semenanjung Arabia dari ujung barat seperti Mekkah hingga ujung timur seperti Dilmun (Bahrain) dan dari ujung utara seperti Mesopotamia hingga ujung selatan seperti Yaman.[5]

Pada masa menjelang kelahiran Islam, sebagian kalangan orang Yunani dan Romawi kuno menggunakan kata lain, yaitu *Saraceni* atau *Saracenes* atau *Sarakenoi* dan dalam bahasa Latin *Saracenus*, yang berarti "Arab". Orang yang diduga memopulerkan kata itu adalah Dioscurides dari Anazarbos yang hidup pada abad pertama Masehi. Istilah ini kemudian digunakan secara umum oleh orang Kristen hingga abad pertengahan untuk menunjuk orang Arab, kadangkala digunakan pula untuk menunjuk kaum Muslim. Ahli sejarah seperti Eusebius (w. 339 M) menggunakannya untuk menunjuk kaum keturunan Ismail yang tinggal di daerah Faran (di Sinai) dan Madyan (di wilayah barat laut Semenanjung Arabia, dikenal dengan daerah Maghayir Syuaib). Asal-usul penggunaan kata *Saracen* tidaklah jelas, tetapi diduga berasal

dari dua kata, yaitu *Sarah* (istri Nabi Ibrahim) dan *ceni* (berarti budak), sehingga dua kata itu mengandung arti "budak Sarah"—yang dimaksud adalah Hajar, wanita Mesir yang dihadiahkan oleh Firaun Sesostris II kepada kedua suami-istri tersebut, yang kemudian menjadi ibunda Ismail. Karena itu, selain disebut *Saracene*, mereka juga disebut *Hagarene*.[6]

Para penulis Muslim umumnya berpendapat bahwa orang Arab terbagi ke dalam dua peringkat besar, yaitu *al-'Arab al-Bâ'idah* dan *al-'Arab al-Bâqiyah*.[7] Peringkat pertama adalah kabilah-kabilah yang tidak tersisa lagi kisahnya, seperti Ad, Amalik, Madyan, Tsamud di utara Semenanjung Arabia serta Abil dan Jurhum di selatannya. Sedangkan peringkat kedua adalah orang Arab yang masih tersisa dan terbagi menjadi dua peringkat lagi. Pertama, *al-'Arab al-'Âribah*, yaitu orang Arab Qahthan dari selatan yang dinyatakan sebagai Arab asli sebagaimana tampak pada penamaannya. Kedua, *al-'Arab al-Musta'ribah* (yang di-Arabkan), yaitu keturunan Ismail bin Ibrahim dari utara, yang semula diduga berbahasa Ibrani atau Siryani tetapi kemudian menggunakan bahasa Arab dan tumbuh menjadi kabilah Arab Adnani setelah berbaur dengan kabilah Jurhum (cabang dari Qahthan) di Mekkah.

Pembagian tersebut mengundang kontroversi. Jawad Ali berpendapat bahwa semua penduduk wilayah Arab di utara maupun di selatan adalah sama-sama orang Arab, karena mereka menggunakan bahasa Arab dengan dialek masing-masing walaupun mungkin telah tercampuri bahasa lain.[8] Menggunakan sumber-sumber klasik Yunani dan Romawi (Latin), Jawad Ali menunjuk orang Arab sebagai penduduk yang menempati wilayah luas yang dikategorikan menjadi dua bagian sebagaimana ditulis dan direvisi oleh Strabo pada sekitar tahun 25 SM hingga 23 M, yaitu *Arabia Felix* (*Arabia Proper* atau *al-'Arabiyyah al-Sâ'idah*) dan *Arabia Deserta* (*al-'Arabiyyah al-Syahrâwiyyah*).[9]

Kategori pertama meliputi penduduk di semua wilayah yang dalam sumber Arab sendiri disebut Semenanjung Arabia (*Jazîrah al-'Arab*). Wilayah ini tidak mempunyai batas bagian utara secara pasti karena sering berubah seiring dengan perubahan penguasanya. Namun setidaknya wilayah ini bermula dari kota Heropolis (sekarang Suez), terus menyusur bagian selatan Gurun Syria yang luas, lalu menembusnya hingga ke wilayah Perdanauan Kaldea (*Ahwâr al-Kaldiya*, sekarang bagian barat teluk Persia di selatan Irak). Sedangkan kategori kedua

meliputi wilayah gurun yang dikenal dengan Gurun Syria (*Bâdiyah al-Syâm*), yang membentang dari Suriah hingga ke Irak di mana batas timurnya adalah Sungai Furat (Euphrat). Ia menambahkan satu kategori lagi yang disebut *Arabia Petraea* (*Rocky Arabia, al-'Arabiyyah al-Hajariyyah*) dan dibuat oleh Ptolemaeus pada 150 M,[10] yaitu wilayah yang pernah dihuni Kerajaan Nabatea (beribukota di Petra, sekarang masuk wilayah Kerajaan Yordania)—kini menjadi Semenanjung Sinai—terus menyambung ke Palestina, Laut Mati hingga ke Yordania.

Menurut Jawad Ali, para sarjana Muslim mengartikan 'Arab' dan 'orang Arab' terbatas pada penghuni wilayah Semenanjung Arabia yang termasuk kategori pertama dan tidak memasukkan wilayah yang sangat luas pada kategori kedua dan ketiga. Semenanjung Arabia sendiri terbagi lima, yaitu Hijaz, Tihamah, Yaman, Arudh, dan Najd. Mereka menyandarkan pembagian ini pada riwayat paling tua mengenai pembagian tersebut yang dibuat oleh Abdullah bin Abbas. Menurut sebagian mereka, Hijaz meliputi wilayah Tabuk dan Palestina, termasuk daerah Madyan di Sinai dan Hisma yang salah satu gunungnya bernama Iram atau Ram, tempat yang al-Qur'an nyatakan sebagai permukiman kaum Ad.[11]

Seperti Jawad Ali, Jan Retso berpendapat bahwa orang-orang yang dalam berbagai sumber klasik disebut sebagai orang Arab adalah para pengguna bahasa Arab. Menurut Retso, pembedaan tersebut tampaknya bernuansa politis dan dibuat pada masa kekuasaan Dinasti Umayyah oleh orang Arab Yaman yang termasuk generasi awal pemeluk Islam yang telah mengenal isi Alkitab (Bibel), khususnya silsilah bangsa-bangsa menurut Genesis. Di antara mereka ada yang berlatar belakang Yahudi, seperti Kaab bin Akhbar. Dalam kaitan ini, orang Arab Yaman berpeluang untuk menekankan supremasinya sebagai orang Arab asli, dengan menyatakan bahwa Qahthan, nenek moyang mereka, adalah Yoktan bin Abir (Eber) bin Shelakh bin Arfakhsyad bin Sam (Sem) sebagaimana disebut dalam Genesis. Yoktan adalah saudara laki-laki Faligh (Peleg) bin Abir yang merupakan kakek buyut Ibrahim (Abram), ayah Ismail yang melahirkan kabilah Adnan dan kemudian kabilah Quraisy.[12]

Pandangan di atas mendapatkan peneguhan dari ahli lain. Dengan merujuk pada berbagai temuan arkeologi dan peninggalan para penulis klasik, Hoyland memberikan penjelasan bahwa orang Arab pengguna bahasa Arab telah dikenal sejak abad ke-9 SM di utara (khususnya

Gurun Syria) dan sejak abad ke-7 SM di selatan (khususnya di Yaman) dan di timur Semenanjung Arabia (di Dilmun atau Bahrain dan di Magan: Uni Emirat Arab sekarang). Hoyland juga berpendapat, pada suatu periode sekitar abad pertama Sebelum Masehi, telah terjadi transformasi bertahap di antara orang-orang Arab yang berbeda-beda di berbagai wilayah Semenanjung Arabia menuju sebuah kelompok etnis dilihat dari perspektif bahasa dan sastra, agama, adat-istiadat, dan sebagainya. Dengan kata lain, terjadi Arabisasi yang tak dapat dibendung di seluruh Semenanjung Arabia,[13] dan hal itu berlangsung sejak sekitar tujuh abad sebelum kedatangan Islam.

Dari perspektif bahasa, tradisi alfabet Arab merupakan satu dari dua tradisi alfabet besar di dunia di samping alfabet Punisia yang kelak menghasilkan alfabet Yunani (Latin). Alfabet Arab terbagi menjadi dua cabang, yaitu selatan dan utara. Alfabet Arab cabang selatan terdiri dari 29 huruf, tertulis dalam bentuk huruf kapital. Alfabet selatan ini masih terus digunakan hingga periode Islam awal—kala itu sesekali digunakan untuk mengekspresikan bahasa Arab—tapi kemudian ditinggalkan setelah muncul tulisan Arab Tua (*Old Arabic Script*). Sementara itu, alfabet Arab cabang utara terdiri dari 28 huruf, dengan beberapa variasi tulisan lokal yang ditemukan bukan hanya di wilayah utara dan tengah Arabia tapi juga di kalangan masyarakat diaspora Arab di Babilonia dan kerajaan lainnya.[14]

Namun demikian, terdapat banyak versi mengenai alfabet Arab, dan ada baiknya disampaikan sekilas di sini. Menurut al-A'zami, asal-usul karakter (huruf) Arab masih spekulatif. Menurut Gruendler, semua huruf tulis Arab berasal dari alfabet Punisia. Tetapi Noldeke berpendapat, alfabet Nabatean-lah yang memengaruhi perkembangan skrip Arab Kufi. Sementara itu, J. Stracky menyatakan bahwa tulisan Arab berasal dari tulisan bahasa Syriak yang berbentuk meruncing—al-A'zami meragukan semua itu dan berpendapat bahwa sejak masa Ismail bin Ibrahim lahir dan dibesarkan di Mekkah, lalu menikah dengan wanita dari kabilah Arab Jurhum, bahasa Arab telah memiliki skrip tersendiri. Dan justru skrip inilah yang digunakan oleh orang-orang keturunan Nebayot putra Ismail (yakni orang-orang Nabatean) yang berbahasa Arab, setelah mereka pindah ke utara dan mendirikan Kerajaan Nabatea.[15]

Sejalan dengan pandangannya bahwa alfabet Arab terbagi dua kategori, Hoyland berpendapat bahwa bahasa Arab juga terbagi dalam

dua kategori, yaitu kategori selatan dan utara. Kategori pertama diketahui melalui sekitar 10.000 prasasti yang tersebar di daerah selatan Arabia dan terdiri dari bahasa Saba-i, Mina-i (Madhabi), Qatabani dan Hadrami. Beberapa jenis bahasa lagi digunakan di selatan, tetapi jarang dituliskan skripnya, seperti bahasa Himyari. Selain itu, beberapa bahasa non-Arab juga digunakan, seperti Mahry, Harsusi atau Jibbali. Sedangkan kategori kedua dapat dikenali melalui sekitar 40.000 prasasti yang tersebar terutama di kota-kota oasis di barat laut, di Gurun Hisma dan di Harra, serta di pegunungan Arabia tengah. Di antara kelompok ini, terdapat bahasa pendahulu Arab klasik atau juga disebut Bahasa Arab Tua (*Old Arabic*). Bahasa ini digunakan secara luas sebagai bahasa tutur dan bahasa etnis, terutama di kalangan orang Arab yang buta huruf atau mereka yang melek huruf tetapi menulis dengan skrip bahasa Arab sesuai dialeknya sendiri seperti Nabatean, Didantik, dan Hismaik.[16]

Penulis buku *Periplus Mare Erythrae* (*al-Thawâf Hawla al-Bahri al-Aritry*) yang hidup pada awal abad pertama Masehi menyebutkan bahwa penduduk pesisir Hijaz menggunakan bahasa dan dialek berbeda-beda, yang hanya sedikit orang dapat saling memahami. Perkembangan bahasa yang orang Arab gunakan hingga menjelang kedatangan Islam tetap memperlihatkan keragaman dialek. Apa yang disebut bahasa Arab klasik, yang juga lazim disebut bahasa Arab *fashîhah* atau bahasa Arab *mubînah*, baru berkembang setelah kehadiran al-Qur'an. Al-Thabari menggambarkan bahwa orang Arab, walaupun terhimpun ke dalam satu nama, yaitu Arab, memiliki logika bahasa dan dialek berbeda-beda, yang perbedaannya sering kali sangat jauh.[17]

Banyak argumen para ahli mengenai perbedaan dialek ini. Salah satu di antaranya menyebutkan bahwa perbedaan antar-dialek itu bersumber dari tujuh perbedaan. Pertama, penggantian kata dengan kata, seperti kata *hut* (ikan) dengan kata *samak* atau sebaliknya, atau seperti kata *al-'ihn* (bulu) dengan *al-shuf.* Kedua, penggantian huruf dengan huruf, seperti *tabut* (peti, huruf akhir *ta*) dengan *tabuh* (huruf akhir *ha*). Ketiga, mendahulukan dan mengakhirkan kata dalam susunan kalimat, seperti *salaba Zayd tsawbahû* (Zaid mencopot pakaiannya) menjadi *salaba tsawbu Zayd*, atau huruf dalam satu kata seperti *yai-as* dalam kalimat *afalam yay-as al-ladzîna* (افلم يياس الّذين) menjadi *yâ-yis* (يايس). Keempat, menambah atau mengurangi huruf, seperti *mâliyah* atau *sulthâniyah* (ditambah *ya* dan *ha*) atau seperti *falâ taku*

fî miryah (فلا تك فى مرية , membuang huruf *nun* dalam *taku* yang berasal dari *takun*). Kelima, perbedaan harakat huruf, seperti antara *tahsain* dengan *tahsin*. Keenam, perbedaan *i'rab*, seperti kalimat *mâ hâdzâ basyar* (dibaca *rafa'* menjadi *basyarun*). Ketujuh, pembacaan dengan cara *tafkhim* dan *imalah*.[18]

Jika al-Thabari mengatakan bahwa bahasa Arab mempunyai dialek yang banyak, dalam dialek apakah al-Qur'an diturunkan? Hal ini mengundang perdebatan di kalangan para ahli kaum Muslim sendiri, bahkan sejak masa Nabi Muhammab saw. Sejumlah ayat al-Qur'an memberi petunjuk bahwa al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab *mubînah* (*bi-lisânin 'Arabiyyin mubîn*). Namun begitu, tidaklah jelas dialek manakah yang dianggap sebagai bahasa Arab *mubînah* itu. Al-Thabari mengutip suatu hadis riwayat Abu Hurairah, yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf (*sab'ah ahruf*), dan yang dimaksud dengan huruf yakni dialek. Abdullah bin Abbas (Ibnu Abbas) menyebutkan, ketujuh dialek itu adalah lima dari kelompok Ulya Hawazin, yaitu kabilah Bani Saad bin Bakar, Bani Jasyam bin Bakar, Bani Nashar bin Muawiyah dan Bani Tsaqif; serta dua Kaab, yaitu Bani Kaab dari kelompok Quraisy dan Bani Kaab dari kelompok Khuzaah. Hatim al-Sajastani menyebutkan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan dialek Quraisy, Hudzail, Tamim, Azad, Rabiah, Hawazin, dan Saad bin Bakar. Ahli lain menyatakan bahwa ketujuh dialek itu adalah Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, Yaman, dan Saad bin Bakar.

Bahkan, ada pula ulama yang menyebutkan al-Qur'an diturunkan dalam 40 dialek bahasa, yaitu Quraisy, Hudzail, Kinanah, Khasy'am, Khazjar, Asy'ar, Numair, Qis Aylan, Jurhum, Yaman, Azad Syanu-ah, Kindah, Tamim, Himyar, Madyan, Lakhm, Saad al-Asyirah, Hadramaut, Sadus, Amaliqah, Anmar, Ghassan, Madzhaj, Khuzaah, Ghathafan, Saba, Oman, Banu Hanifah, Tsa'lab, Thayyi, Amir bin Sha'sha'ah, Aus, Mazinah, Tsaqif, Judzam, Baliyy, Udzrah, Hawazin, Namir dan Yamamah. Menurut al-Baqillani, kata '*arabiyyan* dalam al-Qur'an mencakup semua kabilah Arab, baik Hijaz maupun Yaman. Ia mengutip ucapan Ibnu Abbas yang mengaku tak tahu arti kalimat *fâthir al-samâwât wa al-ardh* (فاطر السماوات والارض) kecuali setelah seorang Badui menggunakannya untuk menjelaskan sumur yang dia gali. Sebaliknya, Ibnu Qatadah membantah pendapat bahwa al-Qur'an diturunkan dalam banyak dialek. Menurutnya, al-Qur'an hanya

diturunkan dalam dialek Quraisy. Ibnu Katsir menukil suatu hadis riwayat Bukhari, yang menyebutkan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam dialek Quraisy dan Arab, dan bahwa bahasa Quraisy adalah ringkasan (*khulâshah*) bahasa Arab.

Dari diskusi di atas dapat disimpulkan bahwa, menjelang kedatangan Islam, pada dasarnya orang Arab telah menggunakan bahasa dari rumpun yang sama, yaitu bahasa Arab, tetapi dengan dialek yang berbeda-beda. Penggunaan dialek Quraisy sebagai standar bahasa Arab *fashîhah* tampaknya berlangsung bersamaan dengan standardisasi penulisan al-Qur'an pada zaman Khalifah Utsman bin Affan.[19] Misalnya, kala terjadi perbedaan bacaan antara Zayd bin Tsabit yang membaca *tabuh* dan orang Quraisy yang membaca *tabut*, Utsman memerintahkan untuk menggunakan dialek Quraisy itu.

2 Agama dan Adat-Istiadat

Dari perspektif agama, Hoyland memperkirakan bahwa hingga sekitar abad ke-4 M, penduduk Arabia adalah para penganut politeisme (*syirk*). Di selatan, tuhan yang sangat populer adalah 'Astar—kadang disebut 'Asytar—tetapi setiap kelompok masyarakat memiliki tuhan sendiri sebagai patron, seperti Almaqah untuk orang Saba-i, atau Wadd untuk orang Mina-i. Di utara, selain *Dzû Syarâ*, artinya "Penguasa Syara", yaitu gugusan pegunungan yang melintasi Petra, pusat Kerajaan Nabatea, tuhan yang populer di Petra antara lain al-'Uzza. Sedangkan di Gurun Syria dan Hauran terkenal tuhan al-Lât, sementara di wilayah Hijaz, Hubal dan Manat adalah tuhan yang populer. Sebuah prasasti dari tahun 132 M menyebut nama *Shay' al-Qawm* (Penjaga Rakyat) sebagai tuhan pemelihara orang-orang yang pergi jauh dari rumah, sebagaimana dilakukan oleh "*Ubayd son of Ghanim, son of Sa'dallat, the Nabatean of the tribe of Rawah who was a cavalryman doing service at Anat on the Euphrates*".[20]

Menurut para penulis Muslim, orang Arab mulanya memeluk agama Ibrahim, yakni agama tauhid dan *hanifiyyah*. Mereka berhaji ke Rumah-Nya, mengagungkan tanah dan bulan-bulan suci-Nya. Namun, seperti juga manusia lain, mereka menyimpang dari ajaran tersebut dan kemudian menyembah banyak tuhan dalam wujud patung (*ashnâm*)—orang yang dianggap sebagai pelopor pertama penyembahan patung di kalangan orang Arab adalah Amr bin Luhay al-Khuza'i yang

pernah berkuasa atas Ka'bah di Mekkah. Suatu ketika ia menderita sakit, dan seseorang memberi tahu dirinya bahwa penyakit itu akan sembuh bila ia pergi mandi ke tempat pemandian di daerah bernama Balqa di Syria yang kala itu dihuni kaum Amalik. Amr pun pergi ke sana, lalu mandi dan kemudian sehat. Di sana, Amr menyaksikan penduduk daerah itu menyembah patung, lalu dia meminta dan diberikanlah kepadanya sebuah patung bernama Hubal. Setelah kembali ke Mekkah, ia menegakkan patung itu di Ka'bah, dan ia pun membagikan patung-patung lainnya kepada banyak kalangan suku Arab. Sejak saat itulah penyembahan patung bermula.[21]

Berbeda dari pendapat Hoyland, orientalis Ernest Renan[22] justru sejalan dengan pandangan penulis Muslim sebagaimana baru saja diuraikan. Menurutnya, seperti halnya keluarga besar Semit yang lain, pada dasarnya orang Arab adalah kaum monoteis, dan agama mereka adalah agama tauhid. Penilaian ini didasarkan pada analisisnya mengenai tuhan sesembahan kaum Semit, juga mengenai eksistensi kata *Al* dan atau *Ayl* dalam logat mereka. Renan menduga kaum Semit menyembah Tuhan Yang Esa, yaitu *Al* atau *Ayl* itu. Kata ini lalu diungkapkan dengan kata lain yang berbeda-beda sesuai logat bahasa masing-masing, sehingga menyimpang dari aslinya.

Apa pun pendapat para ahli, pada masa menjelang kedatangan Islam (masa jahiliah), pada akhirnya orang Arab digambarkan menganut beragam agama dan kepercayaan. Di antara mereka ada yang mengimani Allah dan ke-Esa-an-Nya. Ada pula yang beriman kepada Allah, dan sekaligus menyembah berhala dengan keyakinan bahwa berhala-berhala itu mendekatkan mereka kepada Allah. Tetapi ada juga yang semata-mata menyembah berhala, menganggapnya sebagai pemberi manfaat sekaligus pembawa mudarat. Di antara mereka ada yang memeluk agama Yahudi, Nasrani, atau Majusi. Sebagian mereka tidak menentukan sikap, dan karena itu tidak mengimani apa pun. Ada juga yang mengingkari keberadaan tuhan (*tazandaq*). Sebagian lagi meyakini hukum tuhan hanya berlaku dalam kehidupan di dunia dan tak ada kehidupan apa pun lagi setelah mati, sehingga tak ada pengadilan (*h̲isâb*), tak ada kebangkitan dan tak ada *kitâb* (penetapan hukum baik atau buruk). Sebagian mereka beriman kepada roh-roh, atau menyembah benda langit terutama matahari, bulan dan bintang Zahra.[23]

Namun demikian, penyembahan kepada berhala (*shanam*, jamak:

ashnâm, atau *watsan*, jamak: *awtsân*) merupakan tradisi keagamaan yang paling tersebar luas di kalangan orang Arab pada masa jahiliah—demikian tersebarnya sehingga setiap rumah memiliki berhala yang disembah oleh semua penghuninya. Jika seseorang hendak melakukan perjalanan, dia mengusap patung berhalanya saat menaiki tunggangannya. Begitu pula ketika kembali, ia juga mengusapnya sebelum berkumpul lagi dengan keluarganya. Bagi kaum Quraisy, menyingkirkan dan meninggalkan patung-patung tersebut untuk kemudian menyembah Tuhan Yang Esa adalah sesuatu yang terasa paling berat. Demikian kuat penyembahan patung di kalangan orang Arab, sehingga sebagian dari mereka ada yang membangun rumah (tuhan) sendiri dan ada yang membuat patung. Bagi yang tidak mampu atas keduanya, biasanya mereka mengambil batu lalu ditegakkan di depan Baitul Haram atau di tempat lain yang dianggap baik, dan kemudian mereka tawaf sebagaimana tawaf mengelilingi Baitul Haram. Dan jika seseorang melakukan perjalanan, biasanya ia singgah di suatu tempat dan mengambil empat buah batu, lalu batu-batu itu ditimbang-timbang manakah di antaranya yang paling baik dan kemudian batu yang terpilih dijadikan sebagai tuhan.[24]

Berhala orang Arab adalah patung yang disembah layaknya menyembah tuhan. Patung-patung berhala itu terbuat dari kayu, perak, emas, tembaga, besi, batu atau benda lain yang dibentuk menyerupai manusia atau binatang. Seorang ahli tentang berhala bernama Ibnu al-Kalabi meriwayatkan bahwa patung Hubal, misalnya, berbentuk manusia yang tangan kanannya patah. Tidak ada penjelasan dari para ahli terkait patahnya tangan kanan patung Hubal, kecuali bahwa ketika hal ini diketahui oleh orang Quraisy, mereka lalu membuatkannya tangan baru yang terbuat dari emas. Patung itu sendiri dipahat dari bahan batu (akik) merah atau merah ros—dari keindahan pembuatan dan kehalusan pahatannya, patung ini diperkirakan dibuat oleh orang Syria atau seniman Yunani, diimpor dari sana lalu ditegakkan di tengah Ka‘bah. Patung ini diimpor oleh seorang tokoh Mekkah, yaitu Amr bin Luhay. Berhala Hubal merupakan satu dari 360 patung yang ada di sekitar Ka‘bah ketika Nabi Muhammad saw menaklukkan Mekkah dan menghancurkan semua berhala.[25]

Berhala-berhala yang orang Arab tuhankan memiliki beragam nama yang dapat dilihat dari nama-nama orang Arab sendiri, khususnya yang terangkai dari dua suku kata. Rangkaian itu umumnya diawali

dengan kata *'Abd* (hamba laki-laki) atau *Amat* (hamba perempuan), lalu di belakangnya diikuti kata yang merupakan nama tuhan.[26] Adapun awalan yang sering dijumpai selain kedua awalan tersebut antara lain *Imri*, *Jar*, *'Abd*, *Wahb*, *Ahmas*, *Anas*, *Sa'ad*, *Aus* serta *Zayd*. Maka, muncullah nama-nama Arab seperti Imri al-Qais, Aus Allâh, Sa'ad Manât, Zayd al-Lât, 'Abd al-'Uzza, Anas Allah, 'Abd Yaghûts, Wahb al-Lât, atau 'Abd Wadd. Kadangkala nama belakang bukanlah nama tuhan, tetapi nama orang, nama tempat atau nama benda keras, seperti 'Abd al-Mutthalib, 'Abd Umayyah, 'Abd Harithah, 'Abd al-Harîts, 'Abd al-Dâr, atau 'Abd al-Hajar. Diduga, nama-nama tersebut adalah nama orang yang dianggap memiliki kesucian atau martabat tinggi. Hal ini bahkan masih digunakan hingga kini sebagai simbol pencarian berkah, seperti 'Abd al-Masîh, 'Abd al-Rasûl, 'Abd Muhammad, 'Abd 'Alî, dan sebagainya.

Setiap kabilah memiliki berhala unggulannya sendiri, walaupun terbiasa juga menyembah berhala dari kabilah lain. Berhala Hubal menempati posisi tinggi di kalangan Quraisy, melebihi patung lain. Melalui Hubal, mereka memohon keberkahan dan terhindar dari petaka. Di depan Hubal pula mereka mengundi nasib atau mencari tahu keabsahan keturunan seseorang. Berhala ini dihormati oleh hampir semua kabilah Arab. Orang-orang yang beribadah kepada Hubal membaca *talbiyah* yang berbunyi:

لبّيك اللّهم لبّيك

Kami memenuhi panggilanmu Ya Allah

انّنا لقاح

Sesungguhnya kami (hanyalah) debu

حرمتنا على اسنة الرّماح

Engkau haramkan kami gunakan anak panah (berperang)

يحسدنا النّاس على نجاح

(Tapi) manusia menghalangi kami mencapai kemenangan (itu) [27]

Kabilah Tsaqif di kota Thaif mempunyai berhala bernama al-Lât, yang disembah bukan hanya oleh orang Tsaqif tetapi juga oleh kabilah Arab lainnya termasuk Quraisy. Berhala ini berupa batu putih persegi yang dibuatkan rumah menyerupai Ka'bah di Mekkah. Di bawah

rumahnya ada lubang bernama *Ghabghab*, tempat menyimpan barang-barang pemberian untuknya. Seperti orang Mekkah, orang Thaif melakukan tawaf mengelilingi al-Lât, dan hal ini dilakukan pula oleh mereka yang mengimaninya. Lembah-lembah di sekitarnya termasuk *al-Harâm*—tanamannya tidak boleh ditebang, sedangkan orang yang masuk ke daerah itu akan aman. [28]

Al-'Uzza adalah berhala lain yang disembah terutama oleh kabilah-kabilah Bani Ghatafan, seperti 'Abs dan Dhubyan, di Wadi Nakhlah arah timur Mekkah. Konon, berhala ini terbuat dari kayu pohon *Samurah* milik Bani Ghatafan. Tetapi, orang Quraisy Mekkah, orang Tsaqif di Thaif dan keluarga Lakhm, yang jadi penguasa Kerajaan Kindah di bagian selatan Semenanjung Arabia, juga menghormati dan memujanya. Seperti di Mekkah dan Thaif, orang Ghatafan membuatkan rumah serupa Ka'bah bagi al-Uzza, dan menjadikannya sebagai tempat bertawaf dan berqurban. Bani Ghatafan juga menyediakan pelayanan keagamaan baginya, sehingga rumah itu terkenal dengan sebutan *Ka'batu Ghatafan* (Ka'bahnya orang Ghatafan).[29]

Berhala andalan kabilah al-Aus dan al-Khazraj dari Yatsrib (Madinah) adalah Manat, walaupun tempatnya bukan di kota itu melainkan di daerah bernama Qadid, di pinggir pantai pada lintas jalan antara Mekkah dan Madinah. Penyedia layanan ibadah di tempat itu berada di tangan kabilah Ghatarif dari Bani Azad, yang sudah pasti penyembah tuhan tersebut. Berhala Manat terbuat dari batu dan dipahat menyerupai wanita. Berhala ini juga jadi pujaan utama Bani Ghassan. Para pemuja Manat yang "berhaji" ke Ka'bah di Mekkah belum merasa sempurna haji mereka sebelum wukuf dan tawaf di berhala Manat. Dalam pelaksanaan ritus untuk Manat, terdapat bacaan *talbiyah* yang berbeda dari *talbiyah* untuk Hubal.[30]

Agama Yahudi telah lama tersebar di berbagai wilayah Arab, seperti Khaibar, Yatsrib (Madinah), Wadi al-Qura, Fadak, Taima, dan di bagian selatan, khususnya Himyar. Berbagai riwayat historis mengenai penyebaran agama ini di kalangan orang Arab kurang begitu jelas. Salah satu riwayat mengaitkan penyebaran agama ini dengan peristiwa hijrahnya orang Yahudi dari Babylonia sekitar tahun 606 SM di masa Raja Nebukadnezar (Bukhtanasar) yang kekuasaannya mencakup Palestina. Riwayat lain menyebutkan, sebagian orang Yahudi bermigrasi ke wilayah selatan dari Kanaan di Palestina pada masa kekuasaan Romawi di bawah Kaisar Titus pada 70 M dan sebagian lagi pada masa

Kaisar Adrianus tahun 132 M. Bagaimanapun, Palestina di masa silam merupakan bagian Semenanjung Arabia yang tidak memiliki perintang apa pun bagi orang Yahudi untuk bermigrasi ke wilayah selatan Arabia, bukan hanya untuk mencari daerah subur tempat mengembangkan keahlian pertanian mereka tetapi juga untuk tujuan dagang dan keagamaan. Bukti sejarah berupa pekuburan orang Yahudi Himyar (Homeriton) di timur kota Haifa memperlihatkan bahwa generasi Yahudi Yaman banyak yang menjalin hubungan dengan orang Yahudi Palestina.[31]

Gelombang pertama imigran Yahudi ke selatan diduga bermukim di Khaibar, sehingga daerah ini menjadi permukiman Yahudi tertua di selatan. Menurut sebagian ahli, Khaibar berasal dari kata Ibrani *Kheber*, berarti kelompok, jemaat, atau markas tentara. Permukiman di daerah subur ini dimulai oleh Syaftia bin Mahlayel dari Bani Farish. Namun, Yatsrib-lah yang kemudian jadi pusat orang Yahudi Arab. Sebelum kedatangan mereka dari utara, di kota itu telah bermukim kabilah-kabilah Arab. Mereka menyambut baik kedatangan orang-orang Yahudi dan bahkan sebagian kecil kabilah Arab itu kemudian menganut agama Yahudi. Hal ini terlihat dari nama-nama kabilah yang asli Arab, seperti Bani Auf, Bani Ikrimah, atau Bani Tsa'labah. Maka, sebagian ahli menduga bahwa Yahudi Bani Qainuqa' pun sebenarnya orang Arab yang telah lama memeluk agama itu.[32] Melalui kemampuan bertani, menjinakkan binatang, dan berdagang, orang Yahudi meraih pengaruh kuat di kota itu. Tetapi setelah kedatangan kabilah Arab dari selatan, al-Aus dan al-Khazraj, pengaruh mereka melemah dan terkalahkan oleh kedua kabilah tersebut. Di selatan sendiri, Yahudi Arab dari keturunan Taban As'ad dan anaknya, Dzu Nuwas, berhasil membangun Kerajaan Himyar serta pernah menaklukkan kota Najran dan memaksa penduduknya yang beragama Nasrani memeluk Yahudi.[33]

Agama lain yang orang Arab peluk adalah Nasrani. Agama ini bersemi di kalangan mereka melalui tangan para misionaris yang bekerja dan melebur diri di tengah masyarakat Badui. Diwartakan bahwa Mathran Bashri, seorang misionaris dari Damaskus, menjadi penasihat bagi sekitar 20 uskup yang tersebar di antara orang Arab Hauran dan Ghassan. Untuk maksud misi itu, mereka mendirikan banyak biara, termasuk biara persinggahan para saudagar untuk melepas lelah sambil minum *nabidz* (sejenis *wine*) yang dibuat sendiri oleh para pendeta.

Kegiatan seperti ini didukung Kekaisaran Romawi yang berupaya menanamkan pengaruh politiknya di wilayah hunian Arab. Selain dipeluk oleh penguasa Kerajaan Ghassan (*Ghasasinah*) di wilayah Syria, agama Nasrani juga dipeluk oleh penduduk Hirah dan kabilah Taghlib, Iyad dan Bakar di wilayah Irak. Sebagian penduduk Taima, Daumat al-Jandal, Aylah dan Yamamah juga memeluk agama ini. Menjelang kedatangan Islam, orang Nasrani yang ada di Yatsrib, Mekkah, dan Thaif sangatlah sedikit. Tetapi di selatan, kaum Nasrani mendapat pijakan kuat di kota Najran, Ma'rib, San'a, Aden, dan sebagian Himyar. Hal ini menyediakan legitimasi bagi kehadiran Uskup Yaman sebagai peserta Konsili Nicea pada 325 M.[34]

Selain agama-agama yang diuraikan di atas, ada juga orang Arab yang menganut agama atau paham keagamaan dalam jumlah relatif sangat kecil, seperti penyembah bintang (*Shâbi'în*) atau pemeluk agama Majusi. Paham keagamaan yang sangat penting tetapi hanya dianut sejumlah kecil orang Arab adalah apa yang disebut dengan *h̲anifiyyah*—penganutnya disebut *h̲anîf* (jamak: *h̲unafâ'*). Dalam bahasa Arab dan dalam teks-teks Arab selatan, arti kata *h̲anîf* adalah "*al-Shâbi'*, keluar dari agama kaumnya dan meninggalkan peribadatan mereka", karena secara kebahasaan diartikan "berbelok dari sesuatu dan meninggalkannya". Sedangkan dalam bahasa Aram, kata itu bermakna "munafik, kafir dan *mulhid* (keluar dari agamanya). Orang Mekkah menyebut Nabi Muhammad dan para pengikutnya *al-Shâbi'* (jamak: *al-Shubât*, orang-orang yang ingkar). Tetapi Islam menyebut *H̲unafâ'* sebagai orang-orang terpuji yang mengingkari penyembahan berhala dan menganut agama Nabi Ibrahim. Mereka adalah golongan terpelajar yang mampu membaca dan memiliki sumber bacaan, bahkan memahami bahasa asing dan mengikuti perkembangan pemikiran di luar komunitas mereka sendiri.[35]

Para ahli sejarah maupun ahli tafsir tidak memberi gambaran secara jelas mengenai paham keagamaan kaum *H̲unafâ'*: apa saja bentuk peribadatannya dan adakah kitab suci yang menjadi rujukan mereka. Meskipun mereka disebutkan berpegang pada agama Nabi Ibrahim, para ahli tidak memberi kejelasan apa dan bagaimana wujud sebenarnya agama Ibrahim itu. Jadi, tidak ada ajaran agama yang tersusun rapi yang disebut *h̲anifiyyah* atau kumpulan penganut yang tertata yang disebut *H̲unafâ'*. Karena itu, kaum *H̲unafâ'* dapat diartikan sebagai sejumlah orang dari bermacam kabilah—yang tidak memiliki

ikatan tertentu satu sama lain tetapi mereka sama-sama menganggap nista penyembahan berhala dan akhlak buruk yang tersebar luas di masyarakat mereka saat itu—yang menyerukan perbaikan (*muslihûn)* melalui penyembahan kepada Tuhan Yang Esa dan menjauhi akhlak kotor seperti bermabuk-mabukan atau berjudi. Beberapa di antara mereka condong ke agama Nasrani, tetapi tidak memeluknya sebagaimana dilakukan umat Nasrani saat itu. Seruan mereka mirip dengan seruan orang-orang yang menyembah Tuhan Yang Esa Penguasa Langit *(Dzû Samawî)* atau penyembah Yang Maha Kasih (*al-Rahmân*) di Yaman.[36]

Menurut berbagai riwayat, ciri-ciri umum mereka adalah beriman dan menyembah Tuhan Yang Esa, sekaligus menolak menyekutukan Tuhan dan menyembah berhala; melaksanakan ibadah haji ke Baitullah; mandi karena junub (bila keluar air mani atau bersanggama); berkhitan (yang sebenarnya merupakan adat orang Arab seluruhnya kecuali pemeluk Nasrani); menganggap berkurban sebagai wujud ibadah dan asketisme terpenting, tetapi menghindari makan daging kurban yang disembelih sebagai persembahan kepada berhala; melakukan pengembaraan ke berbagai wilayah atau bersunyi diri (*i'tikâf*, *tahannuts*) di gua atau tempat sunyi untuk mencari dan menemukan kebenaran; bangun dan berjaga di malam hari setelah tidur (*tahajjud*); mengharamkan riba; menghukum pencuri dengan memotong tangannya; mengharamkan memakan bangkai, darah dan daging babi; melarang menguburkan anak perempuan hidup-hidup; meyakini adanya hari akhir dan hari penghitungan amal (*hisâb*); menjalankan puasa; menjamu kaum miskin selama bulan Ramadan; serta melaksanakan "kalimat Ibrahim". Kebiasaan yang terakhir ini meliputi berkumur-kumur dengan air, menghirup air (membersihkan) ke hidung lalu mengeluarkannya kembali, menggunting kumis dan membelah rambut (menjadi dua belahan) dan bersiwak (membersihkan mulut dengan kayu *siwak*), *istinjâ'* (membersihkan kotoran setelah buang air besar dan kecil), memotong kuku, mencabuti bulu ketiak, mencukur rambut di bagian bawah perut, serta berkhitan.[37]

Di antara nama-nama kaum *Hunafâ'* adalah Qus bin Saidah al-Iyadi, As'ad Abu Karib al-Himyari, Abu Qays Shurmah bin Abi Anas al-Najjari, Waqi' bin Zuhair al-Iyadi, Utaibah bin Rabiah al-Tsaqafi, Umair bin Jundub al-Juhni, Adi bin Zaid al-Ibadi, Ilaf bin Syihab al-Tamimi, al-Multamis bin Umayyah al-Kinani, Ubaid bin al-Abrash al-Asadi, Abd

al-Thabikhah bin Tsa'lab al-Qudha'i, serta Kaab bin Luay bin Ghalib al-Qurasyi, salah seorang kakek Nabi Muhammad.[38]

Menurut riwayat, orang Quraisy selalu mendatangi Kaab bin Luay dan berkumpul tiap hari Jumat. Kepada mereka Kaab lalu memberi berbagai nasihat, menyuruh mereka berpikir mengenai penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam serta merenungkan perubahan yang dialami orang-orang terdahulu; menyuruh silaturahmi, mengucap salam, memenuhi janji, memelihara hak-hak kerabat dan bersedekah kepada fakir-miskin. Tetapi, di antara para *Hunafâ'* terdapat pula mereka yang menolak Islam dan memusuhi Nabi Muhammad. Tokoh kalangan ini yaitu Umayyah bin Abi Shalth al-Tsaqafi dari Bani Tsaqif di Thaif dan Amr bin Shaifi al-Ausi di Yatsrib. Ketika Nabi hijrah ke Madinah, Amr justru bergabung dengan orang Quraisy di Mekkah.[39]

Para *Hunafâ'* Arab umumnya dapat membaca dan menulis, serta banyak di antara mereka memiliki kitab suci Ahlu al-Kitab. Mereka adalah para ahli pikir tentang alam raya dan kehidupan di dalamnya. Tetapi mereka umumnya tidak menganut agama Yahudi atau Nasrani, karena dalam kedua agama itu mereka belum menemukan sesuatu yang melegakan dan membantu meringankan beban pikiran mereka tentang berbagai pertanyaan menyangkut fenomena alam. Banyak di antara mereka terbiasa berdiskusi dengan para penganut Yahudi dan Nasrani, membicarakan bersama hal-hal yang terkait dengan pemikiran atau pandangan keagamaan, baik di Semenanjung Arabia, di Irak maupun di Syam (Syria). Seorang di antara mereka, bernama Jundub bin Amir bin Hamamah, diriwayatkan pernah berkata: "Sesungguhnya bagi setiap makhluk pasti ada penciptanya yang saya tidak tahu apa itu". Ketika Islam diwartakan, ia datang kepada Rasulullah saw dan kemudian memeluk Islam.[40]

Dari perspektif adat-istiadat, hampir seluruh orang Arab terikat dengan kehidupan kabilah (suku, *tribe*), yakni suatu kehidupan bersama dalam kelompok yang diikat dengan tali keturunan sedarah, sebagaimana terungkapkan dalam syair masa jahiliah: "Kabilah seseorang adalah cakarnya (yang dengannya dia menjaga diri dari musuh) dan tiang penyangganya (yang memberinya dukungan)". Hidup seseorang, kehormatan dan peruntungannya dijamin oleh keluarganya yang berkewajiban membantunya pada tiap sengketa, ketika menuntut balas, atau membayar ganti rugi saat dia melakukan kesalahan

kepada warga kabilah lain." Ketika perang tiba, hanya kabilahmu yang ada di dekatmu, teman sejatimu adalah kabilahmu sendiri. Merekalah yang siap memenuhi permintaan tolongmu dengan penuh kerelaan, ketika pertumpahan darah dipenuhi pedang dan tombak basah. Kegagalan memenuhi tugas seperti ini akan disesali sebagai tindakan jahat, karena "hancurnya banyak kabilah disebabkan rusaknya pemenuhan kewajiban (karena) darah".[41]

Memang, kabilah adalah keluarga besar yang anggotanya memiliki rasa keterikatan tinggi di antara mereka. Eksistensi kabilah, dan adat-istiadat yang jadi kesepakatan anggotanya, dipertahankan dengan rasa dan sikap fanatis (*'ashabiyyah*), dengan harga setinggi apa pun. Sebab, dengan kabilah mereka tumbuh berkembang dan dengan kabilah pula mereka membanggakan diri. Fanatisme kekabilahan (*al-'ashabiyyah al-qabaliyyah*) demikian meresap di kalangan orang Arab, sehingga pembelaan terhadap anggota kabilah dilakukan baik ketika dia benar maupun salah atau ketika dia zalim maupun terzalimi. Namun demikian, bagi masyarakat Arab, *'ashabiyyah* seperti inilah yang memberi andil bagi terciptanya keseimbangan antarkabilah serta terjaminnya hak-hak individu anggota kabilah dan kehormatannya.[42]

Seluruh anggota kabilah menganggap suci kabilahnya hingga ke tingkat tertentu yang melampaui perbedaan atau perselisihan akidah, sehingga kedudukan kabilah lebih tinggi dan lebih kuat ketimbang iman keagamaan. Kehidupan alamiah di gurun pasir, selain menuntut ketaatan mutlak kepada kabilah dalam wujud *'ashabiyyah*, juga menghendaki kewaspadaan dan kesiapan yang langgeng untuk berperang.[43] Oleh sebab itu, setiap pria dewasa Arab harus memiliki kemampuan berperang. Hal ini tidak selalu berarti bahwa perang atau anarki menguasai kesadaran mereka. Ancaman ganti rugi membuat para penyerang berpikir dua kali untuk melakukan serangan. Selain itu, terdapat pula banyak mekanisme yang berfungsi membatasi penggunaan kekerasan atau mendorong kehidupan damai, seperti hubungan perkawinan, mediasi, perayaan bersama, aturan keramahtamahan yang tegas, pertukaran hadiah dan seterusnya.[44]

Unit-unit yang membentuk kabilah adalah kelompok keluarga (Inggris: *households*, Arab: *buyût*) yang dipersatukan oleh ikatan keturunan (darah) dari satu ayah, yaitu ayah yang paling jauh dan kakek-buyut paling hulu sebagai sumber awal. Keturunan sedarah adalah perkauman yang dipandang sebagai sebuah kesatuan dan satu-

satunya "pemerintah" yang dikenal oleh orang Arab penduduk padang pasir. Jumlah keluarga pembentuk kabilah berbeda antara satu dan lain kabilah, tergantung ukuran dan musim.[45] Jadi, pada musim semi, misalnya, unit-unit keluarga kabilah terpaksa harus terpisah jauh dan menyebar ke dalam beberapa himpunan yang masing-masing terdiri dari 50-150 keluarga—agar dapat menggembala unta dan ternak. Ketika hujan berhenti dan tanah mengering, mereka kembali ke kumpulan besar dan membentuk himpunan kabilah yang boleh jadi terdiri dari 500 keluarga atau bahkan lebih.

Pengertian kabilah seperti itu mencakup juga penduduk kota, walaupun mereka telah bermukim dan menetap. Maka, Quraisy, al-Aus dan al-Khazraj, atau juga Tsaqif adalah suatu kabilah. Meskipun mereka telah menetap dan mengembangkan kehidupan kota serta tidak lagi menggembala di padang rumput, mereka tetap memelihara ciri khas kebaduian, seperti memegang kuat keturunan sedarah sejak dari buyut yang paling hulu hingga ke cabang dan keluarga paling hilir, menyombongkan kabilah sendiri, memegang teguh *'ashabiyyah* dan sejenisnya. Nalar kekabilahan seperti ini menimbulkan problem tersendiri ketika kaum Muslim awal melakukan berbagai penaklukan. Seorang komandan perang harus menghadapi musuh dengan tentara yang terkelompokkan berdasarkan himpunan kabilah. Setiap satu himpunan tentara dari kabilah tertentu dipimpin oleh seorang komandan dari kabilah bersangkutan, sehingga tentara bukanlah satuan-satuan yang anggotanya acak dan lintas kabilah.[46]

Pangkal utama *'ashabiyyah* adalah hubungan darah. Tingkat kekuatan perasaan *'ashabiyyah* ditentukan oleh tingkat kedekatan dalam keluarga, mulai dari orangtua, saudara laki-laki dan perempuan sekandung, lalu keluarga yang relatif jauh dan keluarga terjauh, hingga sampailah pada *'ashabiyyah* karena ikatan kesatuan kabilah. Jika terjadi suatu peristiwa seperti tindak pembunuhan, orang yang paling bertanggung jawab menuntut balas adalah yang paling dekat hubungan darahnya dengan si terbunuh. Demikian pula pihak si pembunuh: orang yang paling dekat hubungan darah dengan si pembunuh adalah orang yang paling dicari oleh keluarga si terbunuh untuk menuntut balas. Balas dendam dan *qishâsh* adalah keharusan tanpa pertanyaan atau bantahan. Bila si terbunuh adalah kepala kabilah, harga dendam harus dibayar dengan pembunuhan terhadap kepala kabilah si pembunuh. Budak dibayar dengan budak, pemimpin dibayar dengan pemimpin,

mata dibayar dengan mata, nyawa dibayar dengan nyawa, tetapi harga masing-masing dipastikan berbeda-beda. Menerima *diyât* (denda pengganti dalam bentuk harta) dianggap sebagai kelemahan, dan hal ini hanya dilakukan oleh kabilah lemah. Dan jikapun menerimanya, maka nilai *diyât* orang dengan kedudukan mulia (*syarîf*, *asyrâf*) harus lebih tinggi dari nilai *diyât* orang biasa.[47]

Sumber semangat *'ashabiyyah* adalah hubungan kekabilahan dan hubungan persekutuan (*al-ḫalf*) yang biasa juga disebut ikatan kekerabatan besar (*al-nasab al-akbar*). Selain karena kawin-mawin, hubungan kekabilahan juga terbentuk demi memenuhi kewajiban persaudaraan untuk melindungi orang atau kelompok kabilah yang meminta perlindungan (*jâr*, jamak: *jiwâr*). Termasuk ke dalam hasil perkawinan adalah *Hâjin*, yaitu anak Arab dari budak perempuan Romawi atau Persia yang berkulit putih, dan *Muwallad*, yaitu anak dari budak perempuan pada umumnya. Sedangkan kekerabatan besar terbentuk karena perjanjian persekutuan yang mewajibkan kepatuhan terhadap aturan yang disepakati kedua pihak yang bersekutu. *'ashabiyyah* karena kabilah lebih kuat daripada *'ashabiyyah* karena persekutuan.[48]

Semangat *'ashabiyyah* orang Arab terbangun bersama-sama dengan sikap merdeka (*al-ḫurriyyah*) dan individualisme ekstrem (*al-fardiyyah al-mutatharrifah*). Karena itu, orang Arab tidak akan tunduk kepada siapa pun kecuali kepada kabilahnya sendiri sebagai bentuk upaya mempertahankan kemerdekaan dirinya. Para penulis Romawi, seperti Herodotus, merasa takjub dengan kecintaan orang Arab, baik penduduk kota maupun gurun, terhadap kemerdekaan dan kegigihan melawan perbudakan. Mereka menggambarkan orang Arab sebagai satu-satunya bangsa Asia yang tidak pernah tunduk pada kekuasaan Persia dan bahkan memaksa raja-raja Persia memperlakukan mereka sebagai sahabat dan sekutu, yang dengan kesungguhan membantu melapangkan jalan bagi penguasaan Persia atas Mesir. Kombinasi *'ashabiyyah* dengan *ḫurriyyah* dan *al-fardiyyah al-mutatharrifah* ini menjadi rintangan bagi kerja sama yang erat antara satu kabilah dengan kabilah lain, serta menyulitkan penguasa mana pun pada zaman jahiliah maupun pada masa Islam untuk membangun suatu masyarakat politik besar di kalangan orang Arab. Misalnya, ketika penguasa Arab Kindah atau Ghasasinah mulai memperlihatkan tanda-tanda kelemahan, kabilah-kabilah Arab di wilayah kekuasaan

mereka mulai melakukan kerja sama dengan kekuatan mana saja, termasuk Persia atau Romawi untuk menggantikan kekuasaan yang sedang berlangsung tanpa rasa cela atau bersalah.[49]

Adat yang menekankan bahwa darah si terbunuh hanya bisa dicuci dengan darah yang sepadan dengan martabatnya paralel dengan stratifikasi sosial yang hidup pada masyarakat Arab. Tokoh agama (*rijâl al-dîn*), keluarga para pimpinan (*sâdah*), dan keluarga terhormat (*asyrâf*) menempati kedudukan tinggi, disusul kemudian oleh anggota kesatuan perang (*muhârib*), lalu para pedagang biasa. Kerja pertukangan, seperti pembuat perhiasan atau pandai besi, dianggap rendah. Sedangkan pekerjaan otot, seperti tukang cukur atau tukang pikul, tidak layak dilakukan oleh orang terhormat—mereka yang melakukan pekerjaan ini dianggap manusia hina. Tentu saja, posisi sosial paling rendah dan hina adalah budak (*'abd*) atau penerima perlindungan (*mawlâ*, *client*). Dan pekerjaan terkait keterampilan tangan biasanya dilakukan oleh orang non-Arab (*a'âjim*), Yahudi, *mawlâ*, dan budak.[50]

Bagaimanapun, orang Arab tetap menghormati individu yang memiliki karakter mulia. Karakter tertinggi adalah kepemilikan *murû'ah*, meliputi sabar, murah hati, memberi maaf di saat mampu, menjamu tamu, membela orang teraniaya, melindungi peminta perlindungan (*jâr*), dan membantu orang lemah. Termasuk *murû'ah* yakni tidak melakukan secara sembunyi-sembunyi sesuatu yang memalukan bila dilakukan secara terang-terangan. Beberapa tokoh masa jahiliah, seperti Saad bin al-Musymit bin al-Mukhayyil, menilai pemerdekaan budak sebagai tindakan *murû'ah*. Menghormati tamu tanpa pandang bulu dan bersikap murah hati termasuk akhlak mulia. Penghormatan itu dilakukan selama tiga hari dan setelah itu haknya sebagai tamu tanggal dengan sendirinya.[51]

Sedangkan akhlak mulia seorang wanita antara lain pemalu, mencintai suami dan selalu dicintai suami tanpa ragu, menjauhi hal-hal kotor, senang bekerja, berketurunan banyak anak, berhati mulia, tak banyak menuntut saat sengsara, teguh pendirian, lembut, tenang, bijaksana mengatur harta, cukup (dikenal) hanya dengan keturunan ayahnya tanpa (harus menyebut) keluarga besarnya, cukup dengan kemuliaan dirinya tanpa (menyebut) rumpun kabilahnya, terpelajar karena menguasai berbagai persoalan menyangkut sastra sehingga pandangannya seperti pandangan orang-orang terhormat, tindakannya seperti orang-orang yang memiliki keperluan, ringan kaki, perkataannya

mematikan tetapi suaranya pelan, tegar sehingga membanggakan walinya tetapi membuat rendah musuhnya. Ketika engkau menghendaki perempuan seperti ini, ia menunjukkan gairahnya. Dan ketika engkau tinggalkan, gairahnya pun berhenti.[52]

Wanita kalangan *asyrâf*, terlarang kawin dengan pria berkedudukan lebih rendah, apalagi dengan orang biasa. Adat ini terus dipelihara bahkan hingga hari ini. Sebaliknya, pria kalangan *syarîf* bebas menikahi siapa pun, termasuk menggauli wanita budak, baik hasil rampasan perang maupun pembelian. Wanita kalangan *asyrâf*, meskipun melarat, dilarang keluarganya menikah dengan seorang pedagang, betapapun kayanya. Maka muncullah istilah *kufu*, yang berarti sepadan atau setara. Perkawinan terjadi apabila kedua mempelai dipandang *kufu*.[53]

Orang Arab mengenal berbagai jenis perkawinan. Jenis yang sangat lazim adalah perkawinan biasa antara seorang pria dan seorang wanita yang dipinang melalui walinya dan dibayarkan maharnya saat akad perkawinan. Menurut al-Alusi, kaum Quraisy melakukan perkawinan jenis ini. Dan karena Rasulullah saw berasal dari suku Quraisy, Allah Swt memberi perlindungan kepada Rasulullah dari perkawinan tercela,[54] walaupun populer juga di kalangan kaum Quraisy poligami antara seorang pria dengan banyak istri yang disebut *Zuwâj al-Bu'ûlah*. Walaupun menimbulkan kesusahan secara ekonomi bagi pelakunya, poligami tetap penting sebagai cara memperbanyak keturunan dan hubungan kekeluargaan di dalam kabilah maupun antarkabilah. Tetapi, monogami juga tetap berlangsung karena berbagai alasan, seperti ketidakmampuan ekonomi, keharusan memenuhi syarat-syarat yang istri pertama ajukan sebagai persetujuan atas perkawinan berikutnya, atau karena memang lebih senang memilih monogami.[55]

Jenis lainnya yaitu *Zuwâj al-Maqt* atau *Zuwâj al-'Adhul*, yaitu perkawinan anak tertua dengan ibu tirinya—ibu tiri dianggap peninggalan harta warisan ayah yang mati kepada anak tertua. Menurut suatu riwayat, Kinanah menikahi Birrah binti Murr, istri ayahnya, Khuzaimah. Juga Hasyim menikahi Waqidah, istri ayahnya, Abd Manaf. Ada pula *Zuwâj al-Syighâr*, artinya perkawinan tukar, yaitu ketika seorang pria menikahkan anak perempuannya atau saudara perempuannya kepada seseorang dengan imbalan pria itu dapat menikahi anak perempuan atau saudara perempuan seseorang tersebut tanpa maskawin. Ada lagi *Zuwâj al-Rahthi* atau *Zuwâj al-*

Musyârakah, yaitu perkawinan sejumlah (3-10) pria dengan seorang wanita—manakala wanita itu hamil, dia berhak menunjuk siapa di antara sejumlah pria tersebut yang berhak menjadi ayah bagi anak yang dia lahirkan. Varian lain dari jenis perkawinan ini yakni apabila pihak pria lebih dari sepuluh, jumlahnya sesuka wanita yang menjadi istri mereka. Wanita ini menancapkan bendera di depan pintu kemah atau tempat tinggalnya sebagai tanda siap menerima pria yang datang.[56] Ketika wanita itu melahirkan, diadakanlah penilaian (*qâfah*) siapakah di antara pria-pria tersebut yang lebih mirip dengan anak yang dia lahirkan. Kepada pria itulah anak tersebut dinisbahkan. Di antara yang terkenal dari wanita-wanita ini adalah Ummu Mahzul.

Selanjutnya, *Zuwâj al-Istibdhâ'*, yakni seorang suami menyuruh istrinya—sesudah haid—mendatangi seorang pria, biasanya pemimpin, untuk digauli agar memiliki keturunan karena si suami tak dapat memberi keturunan, atau agar memperoleh keturunan hebat. Si suami tidak menggauli istrinya hingga kelihatan tanda-tanda kehamilan dari pria lain tersebut. Selain itu, ada juga *Zuwâj al-Khudni*, yaitu wanita mengambil pria lain sebagai gundiknya di samping suaminya sendiri—dalam al-Qur'an disebut *muttakhidzâtu akhdân*. Bagaimanapun, menikahi budak rampasan tetap sangat diminati, karena tak perlu maskawin, cukup dengan pedang. Hal ini terkait dengan salah satu tujuan utama perang atau penyerangan, yaitu harta rampasan, termasuk wanita rampasan yang disebut *nazî'ah*, yang perolehannya selalu jadi kebanggaan tentara Arab penunggang kuda (*fursan al-'Arab*).[57]

Pernikahan biasa dilangsungkan melalui proses pinangan kepada tetua keluarga atau orangtuanya. Perihal pinangan kepada seorang wanita oleh lebih dari satu pria, si wanita diberikan kebebasan memilih oleh orangtuanya, sebagaimana Hindun binti Utbah bin Rabiah yang menerima dua pinangan, yaitu dari Suhail bin Amr dan Abu Sufyan bin Harb, dan kemudian memilih Abu Sufyan. Setelah pinangan diterima, lalu ditentukanlah maskawin (mahar, *al-mahr*) yang sepenuhnya jadi hak orangtua atau wali. Bagi orang Arab sebelum Islam, mahar wajib ditanggung oleh si pria—jika tidak dibayar dianggap sebagai tindakan pembangkangan dan penghinaan. Mahar paling berharga adalah logam emas yang tercetak bagus, atau unta betina yang tengah hamil, sesuai kadar kesanggupan masing-masing. Tercatat, mahar Abdul Mutthalib bin Hasyim untuk Fathimah binti Amr sebesar 100 unta betina dan 100 *ritl* (pon) emas. Sesudah mahar disepakati, si pria

peminang mengatakan "khatab" lalu dijawab dengan ucapan "nakah", kemudian si pria berdiri dan pada saat bersamaan terdengar nyanyian dari para wanita, disertai penyembelihan hewan dan hidangan makanan. Saat seperti ini disebut *Yawm al-Naqî'ah* atau *Yawm al-Amlâk*, yaitu hari kesepakatan, penyerahan mahar, dan akad pernikahan.[58]

Tatkala pernikahan menghasilkan keturunan, orang Arab memiliki tradisi menyambut kehadiran sang bayi dengan menyembelih kambing dan mengolesi kepala si bayi dengan darah sembelihan itu. Binatang sembelihan ini disebut *'aqîqah*. Arti kata *'aqîqah* yakni rambut yang tumbuh di kepala bayi semasa dalam kandungan ibunya. Kata ini lalu digunakan untuk menunjuk binatang yang disembelih kala memperingati pencukuran rambut tersebut. Selain mengolesi kepala bayi dengan darah sembelihan, mulut si bayi juga diolesi kurma kunyahan atau madu lebah dan melumuri badannya dengan garam atau sesuatu yang manis. Rasa manis dianggap sebagai simbol kebahagiaan, sementara garam merupakan unsur penting dalam hidup dan simbol kepatuhan memenuhi janji. Bagi anak laki-laki, mereka harus mengikuti tradisi *khitân* sebagai wujud persembahan darah kepada tuhan, sebagaimana memotong atau mencukur rambut sebagai wujud persembahan pendekatan diri kepada tuhan. Jika seorang anak laki-laki tidak *khitân*, ia akan diejek sebagai *al-aghlaf* (manusia tumpul) atau *al-a'zal* (manusia tak bersenjata).[59]

Bagi orang Arab masa jahiliah, pengkhianatan atas perkawinan dianggap sebagai *zina* dan pelanggarnya dihukum mati. Seorang pria dianggap berzina bila berhubungan seksual dengan wanita baik-baik (*muhshanah*) yang tidak dia kenal. Sedangkan bagi wanita, seorang istri baik-baik dianggap berzina dan dihukum dengan lemparan batu sampai mati (*rajam*), jika dia berhubungan seksual dengan pria yang tidak dia kenal (*gharîb*) dan tanpa sepengetahuan suami. Menurut Jawad Ali, yang mengutip Strabo dan lain-lain, hukuman ini dikenal di kalangan orang Ibrani, sedangkan orang Arab pertama pada zaman jahiliah yang menerapkan hukuman rajam adalah Rabi' bin Hidan. Tetapi, berzina dengan budak perempuan tidak dianggap pelanggaran bila seizin atau atas perintah pemiliknya.[60]

Menurut adat, orang Arab mengakui hak suami menceraikan istrinya. Ungkapan cerai (*thalâq*, talak) yang paling terkenal yaitu: *Habluki 'alâ ghâribiki*, yang artinya "kuserahkan jalan hidupmu dan pergilah sesukamu". Kadangkala seorang pria berkata: "aku berpisah

dari kamu", atau "aku ceraikan kamu", atau "pulanglah kepada ayahmu", atau ungkapan lain sejenisnya. Setelah diceraikan, wanita Arab sebelum Islam tidak mengenal masa penantian (*'iddah*). Jika talak dilakukan tiga kali berturut-turut, talak tersebut menjadi *Thalâq al-Bâ'in*. Sangatlah umum seorang suami menceraikan istrinya sekali, atau dua kali, lalu si suami itu meminta mantan istrinya untuk kembali dan memaksanya terus terikat kepadanya tanpa batasan waktu.[61]

Thalâq al-Zhihâr termasuk jenis talak yang terkenal di kalangan orang Arab sebelum Islam. Talak ini terjadi ketika seorang suami berkata kepada istrinya: "engkau seperti punggung ibuku" atau "engkau seperti perut saudara perempuanku". Ada juga *Thalâq al-Ilâ'*, yaitu pembatasan waktu menceraikan istri selama masa tertentu, biasanya setahun atau dua tahun, lalu Islam menjadikannya hanya empat bulan. Selanjutnya dikenal pula *Thalâq al-Khulu'*, yaitu talak ketika seorang istri membayar harta pengganti senilai harta yang pernah diberikan suaminya sebagai mahar, yang dengan begitu si istri dibiarkan pergi oleh si suami. Kadangkala seorang istri ditelantarkan suaminya, tidak dikembalikan kepada ayah atau keluarganya, tetapi tidak pula diceraikan hingga si istri meminta kerelaan si suami (menceraikannya) dengan memberikan sesuatu yang suaminya minta. Jenis talak ini disebut *Thalâq al-'Adhul*. Adalah hal yang lumrah dan biasa bahwa seorang pria menikahi wanita kaya dari kalangan *asyrâf* dan memperlakukannya seperti itu sampai si wanita setuju memberi apa yang diminta suaminya [62]

Para wanita yang terceraikan tidak diberi nafkah oleh mantan suami mereka. Demikian pula pada kasus *Thalâq al-Bâ'in*, si suami tidak memberikan apa pun kepada mantan istrinya. Sementara itu, anak laki-laki mengambil keturunan dari ayahnya, sebagaimana dimaksudkan oleh ungkapan istilah *al-Walad li al-Firâsy*, dan dia adalah pewaris ayahnya. Karena itulah seorang anak hasil hubungan seksual jenis apa pun selalu disangkutkan pada bapaknya. Perihal seorang wanita memiliki lebih dari satu suami, maka bapaknya ditentukan oleh si wanita atau melalui cara *qâfah*. Seorang pria juga boleh mengangkat anak (*tabannî*), dengan hak yang sama seperti anak natural, termasuk hak menjadi pewaris ayah angkatnya.[63]

Dalam adat orang Arab, pewarisan melalui jalur keturunan ditentukan berdasarkan tingkat kedekatan pewaris dengan si mati. Hal itu dimulai dari kedekatan hubungan sebagai anak (*bunuwwah*), disusul

kedekatan sebagai ayah (*ubuwwah*), lalu kedekatan karena hubungan saudara (*ukhuwwah*). Namun begitu, kaidah umum menyangkut pewarisan yakni: warisan dikhususkan bagi anak laki-laki dewasa dengan syarat si anak seorang anggota pasukan perang (*muhârib*). Berhubung pewarisan hanya diperuntukkan bagi mereka yang mampu berperang, maka anak perempuan atau anak laki-laki yang masih kecil dan budak tidak mewarisi. Jadi, selain hubungan keluarga (*dzurriyyah*), kemampuan berperang (*muqâtalah*) menjadi syarat utama pewarisan. Jika si mati tidak mempunyai anak laki-laki dewasa atau ayahnya lebih dulu meninggal, yang berhak mewarisi adalah saudara laki-lakinya, dan tidak demikian dengan saudara perempuannya. Tatkala Islam datang, kaidah ini diubah, sehingga anak atau saudara perempuan berhak mewarisi—dalam fikih, hal ini dikenal istilah *Irts al-Kalâlah*. Sebuah riwayat menjelaskan, orang pertama pada masa jahiliah yang menetapkan bagian warisan bagi anak perempuan yaitu Dzu al-Masajid, Amir bin Jasm bin Ghanam bin Habib bin Kaab bin Yasykur. Ia membagi warisan bagi anak laki-lakinya dua kali bagian anak perempuan, dan ketika Islam datang hal ini disetujui oleh Islam. [64]

Anak laki-laki dari ibu seorang budak (*hâjin*) tidak boleh menjadi pewaris ayahnya yang merdeka. Budak, laki-laki atau perempuan, mutlak menjadi harta pemiliknya. Dia boleh dimanfaatkan untuk keperluan apa pun, termasuk dijual, dihibahkan, atau digauli oleh majikannya. Selain kelahiran, jual-beli atau hibah, perbudakan juga terjadi karena lilitan utang dan peperangan—si budak adalah tawanan (harta rampasan) perang yang dijadikan budak. Anak yang lahir dari rahim seorang budak perempuan juga menjadi kepunyaan si pemilik ibunya. Sering kali, seorang budak perempuan dipaksa tuannya melayani hasrat seksual laki-laki lain dengan imbalan harta untuk tuannya, atau agar mendapatkan anak laki-laki dari bibit unggul dalam kabilahnya. Seorang budak tidak bisa memiliki harta, karena dia sendiri adalah harta. Tetapi, jika pemilik budak mengatakan: "engkau tidak lagi memiliki tuan", atau "engkau adalah *sâ'ibah*", atau "engkau merdeka sebagai *sâ'ibah*", maka ketika budak itu mati dan meninggalkan harta sementara dia tidak memiliki ahli waris, harta tersebut menjadi milik mantan tuannya.[65]

3 Ilmu dan Seni

Pola kehidupan padang pasir dipadu dengan pola keyakinan keagamaan, sebagaimana selintas dijelaskan di atas, telah melahirkan berbagai tradisi di kalangan orang Arab. Sebagian tradisi itu bahkan berkembang sedemikian rupa sehingga dianggap sebagai ilmu, seperti menulis puisi (*al-syi'r*). Salah satu tradisi orang Arab yakni keyakinan ihwal kekuatan gaib yang disebut jin (*jinn*) dan setan (*syaythân*) yang memengaruhi kebaikan dan keburukan nasib manusia. Karena itu, mereka sangat percaya pada juru ramal (*kâhin*, *munajjim* atau *'arraf*) dan ahli sihir (*sâẖir*), yang mereka anggap mampu menguasai kekuatan gaib itu dan mengarahkannya untuk keuntungan mereka. Maka, setiap kabilah mempunyai seorang atau beberapa juru ramal (*kâhin*, jamak: *kuhhân*), tempat para anggota kabilah menanyakan hal-hal gaib dan hal-hal yang bakal terjadi. Karena peran yang demikian penting itu, posisi mereka sangatlah terhormat. Para *kâhin* itu diyakini mengetahui dunia gaib melalui perantaraan roh-roh yang mencuri dengar dan menyampaikan apa yang didengarnya kepada *kâhin*. Sebagaimana *kâhin*, peran dan posisi yang sama juga ada pada *munajjim* atau *'arraf*, yakni orang yang mampu menganalisis berbagai gejala awal yang terjadi, yang memberi petunjuk ke masa depan. Berbagai teknik meramal yang mereka gunakan antara lain *qiyâfah* (pencarian jejak kaki, bau), *firâsah* (firasat), *'iyâfah* (analisis gerak-gerik burung), dan sebagainya.[66]

Masyarakat Arab sebelum Islam juga memiliki tradisi terkait dengan penyembuhan penyakit. Salah satu yang paling populer yaitu *ruqyah*,[67] suatu metode penyembuhan sebagian penyakit yang sulit disembuhkan, seperti penyakit ayan, penyakit akibat racun atau gigitan kalajengking dan ular. *Ruqyah* dilakukan dengan cara membacakan sesuatu dan kemudian meniupkannya kepada si penderita penyakit. Cara seperti ini banyak digemari para wanita Arab, yang berkeyakinan bahwa *marjan* (sejenis batu mulia), bila dibacakan mantra dan ditiupkan kepadanya, dapat memberi pengaruh kebaikan atau terhindar dari sesuatu yang tak disukai. Maka, para wanita Arab mengenal *ẖinnamah*, yakni *marjan* yang dimantrai dan digunakan untuk menundukkan hati suami. Ada pula *karâr*, yakni *marjan* untuk maksud melembutkan hati pria; serta *yanjalib* yaitu *marjan* untuk melunakkan hati pria setelah marah.

Tradisi-tradisi tersebut merupakan sebagian dari peninggalan

masa jahiliah yang lebih luas. Ketika Islam datang, beberapa jenis ilmu telah berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab, di antaranya dianggap sejalan dengan ajaran Islam dan diterima, tetapi ada pula ilmu-ilmu yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam dan karenanya ditolak atau dilarang dikembangkan. Sebagai contoh, orang Arab mengenal ilmu perbintangan (*'ilm al-nujûm* atau *'ilm al-anwâ'*). *Najm* (jamak: *nujûm*) adalah bintang secara umum, sedangkan *naw'u* (jamak: *anwâ'*) adalah bintang yang condong terbenam. Ilmu ini digunakan sebagai petunjuk arah perjalanan di darat maupun di laut, atau untuk mengetahui perubahan waktu dan cuaca, pembentukan awan dan turunnya hujan, arah dan kecepatan angin, serta hal lain yang terkait. Orang Arab percaya bahwa posisi bintang dapat memengaruhi kehidupan manusia, dan karena itu mereka mengaitkannya dengan sebab turunnya hujan, datangnya angin, cuaca panas atau dingin. Mereka, misalnya, mengatakan: "Kami diberi hujan oleh bintang anu ..." Kepercayaan ini ditentang oleh Islam, dengan ajaran bahwa hanya Allah-lah yang menurunkan hujan, bukan bintang tertentu. Dalam konteks ini, menurut al-Syathibi, al-Qur'an banyak mengandung ayat tentang perbintangan dalam rangka mengingatkan orang Arab mana yang benar dan yang salah menurut Islam.[68] Sebuah riwayat hadis menyatakan:[69] "Barangsiapa mengatakan bahwa kami telah diberi hujan oleh bintang, maka dia telah beriman kepada bintang dan ingkar kepada Allah."

Berkaitan dengan dunia gaib, ilmu lain yang orang Arab kenal yaitu *'iyâfah* (disebut juga *thayyirah*, dari kata *thayr* yang berarti burung), *kahânah* (meramal), dan ilmu sihir. *Thayyirah* adalah cara meramal berdasarkan gerak burung. Jika seseorang hendak mengerjakan sesuatu yang penting, dia terlebih dahulu melempar burung dengan kerikil sambil bersiul. Dia lalu memperhatikan apakah burung yang dilempar itu terbang ke kiri atau ke kanan, dan dari situ dia mengambil kesimpulan apakah sesuatu itu baik untuk dikerjakan atau tidak. *Thayyirah* memainkan peran penting dalam kehidupan masyarakat Arab jahiliah, bahkan beberapa bangsa lain. Di kalangan masyarakat berbahasa Ibrani dikenal istilah *thayyâr* dengan makna yang sama sebagaimana orang Arab pahami, karena memang istilah ini mereka ambil dari penggunaan kata Ibrani tersebut. Burung juga digunakan oleh peramal (*kâhin*) Arab pada umumnya sebagai medium untuk mengetahui masa depan. Hal ini terkait keyakinan

bahwa burung merupakan tempat berlabuh arwah orang yang telah meninggal, sehingga gerak-geriknya dapat dipahami. Gerakan maupun diamnya burung sejatinya memiliki logika, dikenal dengan istilah logika burung (*mantiq al-thayr*). Tak heran bila burung pada dasarnya dapat berkomunikasi dengan manusia, sebagaimana terjadi pada contoh Nabi Sulaiman yang dipercaya dapat berbicara dengan burung.[70]

Kehidupan orang Arab jahiliah juga sangat akrab dengan ilmu sihir, tetapi kebanyakan ahli sihir adalah orang Yahudi. Sihir digunakan untuk berbagai tujuan, dari cinta hingga urusan kerajaan dan melawan musuh. Tetapi, urusan cinta tetap menjadi pekerjaan ahli sihir yang paling menonjol, baik mengobarkan api cinta dalam diri orang yang diharapkan cintanya maupun memadamkan api cinta dari orang yang tidak diharapkan cintanya. Sihir juga digunakan untuk mengusir jin dari dalam diri orang gila—kegilaan dianggap sebagai pekerjaan jin yang merasuki diri dan mengambil akal yang bersangkutan. Sihir bermanfaat pula untuk mengobati berbagai penyakit, dengan keyakinan bahwa penyakit tiada lain adalah roh-roh jahat yang menempati badan si penderita penyakit. Cara paling lazim yang digunakan dalam sihir adalah meniup tali buhul (*nafts fî al-'uqad*)— al-Qur'an mencatat tradisi ini dalam surat al-Falaq (النفاثات في العقد). Sedangkan untuk penyembuhan penyakit, selain membacakan sesuatu dan meniupkannya ke badan, penyembuhan juga dilakukan dengan mengusap-usap kepala atau bagian badan yang sakit. Cukup menarik bahwa kata *thabîb* (tabib, dokter) dalam bahasa Arab berasal dari kata *thibb* yang artinya *sihr* (sihir). Karena itu pula, menurut Jawad Ali, berbagai kitab hadis memasukkan kupasan mengenai sihir dalam *Kitâb al-Thibb*.[71]

Dalam kehidupan orang Arab jahiliah, sihir memang menjadi salah satu teknik penyembuhan penyakit. Para ahli sihir menggabungkan teknik mereka dengan obat-obatan. Dengan begitu, mereka yang disebut *thabîb* adalah orang yang memiliki kemampuan mengobati aneka penyakit, baik dengan cara sihir, doa-doa maupun obat-obatan. Berbagai jenis obat mereka gunakan mulai dari siwak untuk gigi, balsem, *habbah al-sawdâ'* (arti harfiahnya: biji hitam), *zaqqûm* (sejenis tumbuhan gurun yang buahnya sangat pahit), madu dan susu, hingga kencing unta. Berbagai penyakit pun telah dikenali orang Arab, dari yang ringan seperti meriang (*hummâ*), hingga yang berat seperti lepra (*wadhah*); dari penyakit kulit (*judzâm*) hingga penyakit dalam seperti penyakit

hati dan tulang. Para tabib yang hidup hingga masa Islam dan sempat tercatat dalam kitab-kitab hadis dan sejarah yaitu: al-Haris bin Kaladah al-Tamimi dan anaknya, al-Nadhar bin al-Harits al-Tamimi, dan Ibnu Abi Ramtsah al-Tamimi dari kalangan Bani Tamim, penduduk kota Thaif. [72]

Sejumlah kecil wanita juga memiliki kemampuan dalam pengobatan. Misalnya Rafidah, perempuan yang bekerja sukarela memberi pengobatan bagi orang terlantar. Dialah yang mengobati kaum Muslim yang terluka akibat perang melawan kaum Yahudi Bani Quraidhah. Dia diizinkan membuka kemah di dekat Masjid Nabawi khusus demi keperluan pengobatan orang-orang yang terluka. Ketika sahabat Saad bin Muadz terluka dalam Perang Khandaq, Rasulullah saw memerintahkan: “Bawalah dia ke kemah Rafidah di dekat masjid, supaya aku bisa menengoknya segera”. Dan Rasulullah memang menjenguk Mu’az yang sedang dirawat itu, pagi dan sore. Selain Rafidah, terkenal juga Zainab dari kabilah Bani Aud, yang biasa mengobati luka-luka dan penyakit mata.[73]

Ilmu lain yang orang Arab kenal yaitu sejarah dan kisah orang terdahulu, seperti kisah raja, pahlawan perang dan pemimpin kabilah yang terkenal, serta berbagai kisah peperangan yang mereka alami. Di antara kisah itu, ada pula yang bercampur dengan cerita gaib yang disangkal al-Qur’an, sebagaimana dijelaskan dalam surat Ali Imran ayat 44 dan banyak ayat lainnya.[74] Di antara ahli sejarah dan kisah ini adalah al-Nadhar bin al-Haris bin Alqamah bin Amir bin Ilaj, orang Quraisy yang masih keturunan Abd Manaf bin Abd al-Dar. Berkat kehebatan dan kecerdasannya, al-Nadhar dijuluki *Syaythân Quraisy* (Setan Quraisy). Tokoh inilah yang sangat keras menentang Rasulullah saw, yang menganggap al-Qur’an bukanlah wahyu melainkan cerita-cerita klasik (*asâthîr*) karangan Rasulullah sendiri. Dalam konteks ini, menurut Ibnu Hisyam, ada tujuh ayat yang diturunkan khusus untuk membantah tuduhan al-Nadhar.[75] Kata *asâthîr* adalah jamak dari *usthûrah*, merupakan kata yang di-Arabkan dari bahasa Yunani *usturiya* (*istoria*) atau *historia* dalam bahasa Latin. Penggunaan kata ini dikenal di Mekkah, karena di kota ini banyak budak berasal dari Kerajaan Romawi dan mereka terbiasa menggunakan bahasa mereka sendiri dalam pergaulan sehari-hari.

Menurut riwayat yang disandarkan kepada al-Kalabi dan Muqatil, ayat 6 Surat Luqman: ومن النّاس من يشترى لهو الحديث – الايه adalah

ayat yang diturunkan untuk al-Haris, karena dia pernah pergi ke Persia sebagai pedagang dan di sana dia membeli cerita-cerita mengenai orang asing (*a'âjim*) untuk diriwayatkan dan dipercakapkan kepada orang-orang Quraisy sambil berkata: "Sesungguhnya Muhammad mempercakapkan dengan kalian cerita tentang kaum Ad dan Tsamud, dan aku mempercakapkan dengan kalian tentang Rustam, Isfandyar, dan berita-berita (tentang) para Kisra". Maka, tertariklah mereka dengan cerita al-Haris dan mengabaikan al-Qur'an. Al-Haris memang menguasai ilmu syi'ir dan sejarah bangsa-bangsa. Dia sering pula bertukar pikiran dengan para cerdik pandai Yahudi dan ulama Nasrani dalam rangka menambah ilmunya sendiri. Dengan ilmu dan kecerdasannya, dia pun merasa lebih berhak mendakwahi orang daripada Nabi Muhammad saw.[76]

Tentu saja, ilmu yang paling orang Arab kuasai yaitu ilmu yang berkaitan dengan bahasa. Mereka sangat akrab dengan puisi dan prosa, serta sangat mengenal cara menyusun perkataan (*uslûb al-kalâm*) dan membuat perumpamaan (*amtsâl*). Meskipun orang Arab mengenal banyak dialek, mereka yang terlibat dalam olah bahasa biasanya menggunakan dialek Quraisy kala menyampaikan hasil karya mereka. Misalnya, ketika seorang penyair menggubah syairnya, dia akan meninggalkan dialeknya sendiri dan menggunakan dialek Quraisy sehingga dialek ini menjadi bahasa sastra.[77] Melalui kemampuan berolah bahasa inilah sifat-sifat yang dianggap terpuji, seperti keberanian atau kemuliaan pemimpin kabilah atau diri sendiri, diungkapkan dan bahkan disombongkan. Meskipun kebanyakan orang Arab jahiliah tidak bisa membaca dan menulis, hal itu tidak menghalangi mereka memiliki kemampuan olah bahasa tutur yang bermutu tinggi seperti syair. Karena itulah al-Qur'an turun dengan bahasa Arab yang harus dipandang dan dirasakan mengungguli kemampuan mereka dalam berolah bahasa.

Di kalangan orang Arab jahiliah, seni yang berkembang antara lain pembuatan tembikar (*khazaf* atau *fakhkhâr*). Kata terakhir ini, misalnya, dapat ditemukan dalam al-Qur'an surat al-Rahman. Hasil produksi tembikar digunakan antara lain untuk menyimpan barang berharga seperti emas atau perak, dan untuk menyimpan makanan, minuman dan bahan keperluan hidup lainnya seperti tempayan besar (*râqûd*), bejana (*jurrah*), cangkir jubung (*kawz*), tempayan kecil (*qullah*) dan cangkir (*ka's*, jamak: *ku'ûs*). Mereka juga mengenal pembuatan kaca, digunakan antara lain untuk bahan tempat minum yang

atasnya lebar tapi bawahnya sempit yang disebut *bâthiyah*, bahan pembuatan cermin (*mir'ah*), serta lampu (*mishbâh* atau *sirâj*). Peralatan-peralatan seperti ini lebih banyak digunakan oleh mereka yang mengenal kebiasaan bermukim seperti orang kota, sebaliknya tidak praktis bagi mereka yang hidup berpindah-pindah karena selain berat juga mudah pecah. Sebagai penggantinya, mereka lebih memilih peralatan yang lebih sederhana dan mudah bergerak, umumnya terbuat dari kulit binatang, kayu atau barang tambang.[78]

Seni lain yang dikenal orang Arab terkait dengan bangunan, seperti bendungan, istana atau tempat tingal. Pembuatan bangunan seperti itu memerlukan keahlian ilmu ukur (*handasah*) dan keterampilan menggunakan bahan seperti batu cadas atau batu bata, atau kayu-kayuan. Pada masyarakat Arab selatan, terdapat bendungan yang sangat terkenal dalam sejarah, yakni Bendungan Ma'rib. Tatkala bendungan ini runtuh, banyak kabilah di selatan bermigrasi ke utara termasuk ke kota Mekkah dan Madinah akibat kerusakan berat yang ditimbulkannya. Selain mampu membuat bendungan, orang Arab juga terbiasa membangun rumah kokoh bertingkat yang sudah tidak diketahui lagi jejak peninggalannya. Bangunan macam ini berbeda dari bangunan peninggalan orang Arab di utara Semenanjung Arabia yang masih bisa dinikmati pemandangannya hingga kini.

Orang Madinah punya kelebihan dari orang Mekkah berkat kemampuan mereka membuat rumah bertingkat dan atap datar yang luas—disebut *athâm*. Rumah jenis ini umumnya terdiri dari dua atau tiga tingkat, berdinding keras dan ruangan yang cukup luas. Kota Madinah tidak memiliki perlindungan alami atau buatan seperti dinding kota. Jadi, selain berfungsi sebagai hunian, *athâm* juga berfungsi sebagai benteng pertahanan kota—atap datar di atasnya dapat digunakan untuk menyerang musuh yang mendekati bangunan, baik dengan panah, batu cadas, menumpahkan air mendidih, atau melempar bola api.[79]

4 Kehidupan Ekonomi

Kegiatan perekonomian orang Arab mungkin tidak memberikan petunjuk secara jelas tentang kesatuan identitas mereka. Namun, kegiatan perekonomian mereka guna menopang kelangsungan hidup yang keras di padang pasir memberi mereka ciri khas sebagai penghuni wilayah tandus yang langka air. Maka, pengembangan dan

pengelolaan hewan ternak (*pastoralism*) merupakan basis utama kegiatan perekonomian orang Arab sebelum Islam. Pastoralisme menyediakan banyak kelenturan bergerak, misalnya dibandingkan pertanian. Demikianlah, pada satu spektrum, terdapat orang Arab yang hidup dengan cara pastoralisme berpindah-pindah (*nomadic pastoralism*).[80]

Cara hidup demikian ini menyebar di antara orang Arab yang hidup di Tihamah, Nejed, padang pasir al-Nufud, Gurun Syria, Dahna, dan Bahrain. Mereka benar-benar tergantung pada ternak gembalaan dan tidak memandang penting sesuatu selain kehidupan kebaduian mereka. Mereka juga tidak memandang penting pertanian atau pertukangan, bahkan cenderung menganggap keduanya sebagai pekerjaan yang rendah. Mereka memiliki kemerdekaan tak terbatas. Dan, dengan perlindungan geografis berupa gurun, mereka mampu mempertahankan tradisi hidup dan bahasa mereka. Namun, gurun-gurun itu pula yang jadi dinding penghambat kehidupan mereka yang selalu berkekurangan. Makanan mereka sangat sederhana karena sangat sedikit tersedia gandum, dan apabila ditambah kurma dan susu, kombinasi makanan itu sudah termasuk mewah. Demikian pula baju mereka, sangat sederhana: biasanya terdiri dari baju panjang yang dibalut dengan ikat pinggang dan tutup mantel, plus serban penutup kepala yang diikat dengan igal.[81]

Bagi yang hidup dengan cara seperti itu, tatkala air sangat kritis dan tanaman tidak bisa tumbuh, bukan hanya binatang ternak yang tidak mampu bertahan hidup, tetapi juga manusia. Tak terhitung jumlah manusia yang binasa sebelum mencapai sumber air, baik akibat kepanasan atau kelaparan maupun sabetan pedang untuk memaksa pemilik sumber air memanfaatkannya bersama-sama. Perang antarkabilah demi berebut rezeki sudah jadi hal rutin. Kondisi melarat pulalah yang antara lain memaksa sebagian kabilah Arab mengubur anak mereka hidup-hidup atau menjualnya demi menutupi kebutuhan hidup. Pada kenyataannya, perang sebagai jalan mengais rezeki bukan hanya monopoli mereka yang berada di wilayah tandus, melainkan telah pula merasuki penduduk yang menetap pada beberapa wilayah kecil di Semenanjung Arabia bagian selatan dan utara yang relatif subur dan kaya air.[82]

Perang antarkabilah yang sering kali berkepanjangan seolah-olah tidak akan pernah berhenti, disebut *ayyâm* atau *ayyâm al-'Arab* (hari-

hari orang Arab). Disebut demikian karena perang berlangsung sepanjang hari dan baru berhenti setelah malam tiba. Nama perang umumnya merujuk pada daerah tempat perang berlangsung, atau nama kabilah yang terlibat dalam perang itu. Memang, di antara sebab terpenting terjadinya perang antarkabilah Arab adalah perebutan sumber air, tempat penggembalaan, jalur lalu-lintas penghasil dana keamanan, balas dendam, taruhan pertandingan, dan pembanggaan keberanian untuk menimbulkan kegentaran bagi kabilah lemah.[83] Sudah lazim bahwa para anggota suatu kabilah membanggakan kehebatan kabilahnya sebagai sarana menarik upeti dari kabilah yang lemah. Tetapi, jika di antara anggota kabilah pembayar upeti yang lemah itu kelak muncul pemimpin yang kuat, maka mereka akan menumbangkan kabilah peminta upeti dan kemudian balik meminta upeti kepadanya. Situasi semacam itu mudah membangkitkan kebanggaan yang kerap didengungkan para penyair kabilah bersangkutan.

Merampok harta kafilah dagang merupakan hal biasa. Bahkan menjarah permukiman kabilah lemah tetapi tidak mau tunduk atau memberi upeti dianggap tindakan wajar dan malah membanggakan. Orang Arab yang hidup dalam alam pastoralisme yang berpindah-pindah (*nomadic pastoralism*) umumnya menganggap kepemilikan tanah merupakan hak Tuhan sepenuhnya. Tuhanlah pemilik bumi, sementara air dan tempat penggembalaan milik kabilah. Kepemilikan individu terbatas hanya pada kemah, barang keperluan pribadi dan ternak peliharaannya sendiri. Dengan kata lain, pada dasarnya tak satu pun harta benda yang tak dapat dirampas oleh kabilah lain sepanjang kabilah itu mampu merebutnya dan tidak terhalangi oleh suatu perjanjian, atau ditinggalkan pemilik sebelumnya secara sukarela.[84]

Namun demikian, tidak semua orang Arab hidup dengan cara *nomadic pastoralism*. Sebagian dari mereka ada pula yang mengembangkan pola hidup *transhumance*, yaitu berpindah-pindahnya manusia dan hewan ternak hanya pada musim tertentu. Mereka pada dasarnya memiliki perkampungan atau tempat kediaman permanen. Tetapi, pada musim gembala, mereka hidup di tenda-tenda di tempat penggembalaan, dan kemudian kembali lagi ke tempat permanen mereka pada musim lain. Pada spektrum ujung kaum pastoralis, terdapat mereka yang hidup menetap dan mengembangkan pertanian (*agropastoralism*), seperti menanam gandum, anggur, atau kurma, di samping tetap menggembalakan unta dan domba di lereng gunung atau

padang gembalaan yang dekat dengan tempat mereka bermukim. Di kalangan orang Arab yang hidup menetap ini, terdapat pula mereka yang mengembangkan pertukangan seperti pandai besi atau pembuat perhiasan emas dan perak, serta memajukan perniagaan.

Hubungan antara kabilah-kabilah Arab yang nomadik dengan mereka yang menetap secara ekonomis saling terkait, bahkan sering kali saling memerlukan. Dari para pemukimlah kaum nomad mendatangkan barang-barang yang mereka perlukan tetapi tidak mereka miliki, dan demikian sebaliknya. Pada musim kemarau berkepanjangan, ketergantungan kaum nomad pada kaum pemukim yang menguasai sumber air sangatlah tinggi. Kadangkala, kaum nomad bertindak sebagai tenaga keamanan bayaran untuk mengawal barang dagangan atau kiriman, atau bahkan menjadi tentara bayaran dan sekutu yang tangguh pada saat perang antarkabilah.[85]

Guna memenuhi kebutuhan sehari-hari, orang Arab mengadakan pasar musiman beberapa bulan sepanjang tahun di seluruh Semenanjung Arabia. Ukaz adalah pasar terbesar dan terkenal, yang diselenggarakan dan dilindungi oleh kaum Quraisy di Nejed. Selain sebagai tempat berjualan, pasar ini juga berfungsi sebagai tempat lomba pidato dan pembacaan puisi. Di pasar inilah Rasulullah saw pernah mendengar Qus bin Saidah al-Iyadi berpidato. Menurut riwayat, di pasar ini pula berdiri sebuah kubah (*qubbah*, menara bulat) bagi penyair jahiliah terkemuka, al-Nabighah al-Dzubyani—banyak penyair lain juga berbondong-bondong mendatanginya untuk melantunkan syair mereka, dan jika di antara mereka berhasil mengungguli al-Nabighah al-Dzubyani, maka dia akan terkenal. Pasar ini juga jadi tempat transaksi penebusan tawanan dan pembayaran denda (*diyât*), bahkan mereka yang saling membanggakan diri atau meminta bantuan sebagai juru penengah juga dapat ditemukan di pasar ini. Pendek kata, pasar Ukaz ibarat arena muktamar bagi orang Arab.[86]

Selain Ukaz, orang Arab jahiliah memiliki pasar-pasar lain yang juga terkenal, semisal Daumat al-Jandal, Hajar Bahrain, Aden, Hadramaut, Mekkah, dan Dzul Majaz. Mereka bergerak dari satu pasar ke pasar lain. Sebagian mereka juga rajin mendatangi pasar-pasar di luar Semenanjung Arabia, misalnya pasar di *H̲abasyah* (Ethiopia) atau di utara Irak. Pasar-pasar di Semenanjung Arabia ada yang dianggap sebagai tanah haram, yaitu wilayah yang dinyatakan aman dan tidak diperbolehkan melakukan kekerasan di dalamnya. Tetapi, masih banyak

kabilah Arab yang menganggap sepele pendakuan tanah haram itu. Jika ada kesempatan, sebagian kabilah Arab membolehkan menjarah pasar atau berbuat kekerasan di pasar. Mereka sering disebut *al-Muẖallilûn*, yaitu kabilah yang menghalalkan pertumpahan darah, seperti beberapa kabilah dari Bani Asad atau Bani Bakar. Sebaliknya, ada pula kabilah-kabilah yang mempertahankan dan menjaga keamanan pasar, disebut *al-Muẖarrimûn*, yaitu kabilah yang mengharamkan kekerasan dan kezaliman, seperti sebagian kabilah dari Bani Amr bin Tamim, Bani Handhalah bin Zaid, atau Bani Syaiban.[87]

Meskipun pertanian dan pastoralisme merupakan basis bagi kehidupan orang Arab, perdaganganlah yang menjadikan sebagian dari mereka kaya raya dan beruntung. Perdagangan rempah-rempah dan wewangian menarik minat banyak kaisar untuk menguasai wilayah atau mengontrol jalan dagang orang Arab. Dan, para juru taksir kekaisaran sering kali waswas terhadap keseimbangan neraca perdagangan, yang ternyata lebih menguntungkan orang Arab daripada kekaisaran mereka, sebab orang Arab menjual banyak sekali produk tetapi membeli sedikit saja kebutuhan mereka. Kebutuhan utama orang Arab telah tercukupi melalui aneka kegiatan perdagangan di pasar-pasar lokal di Semenanjung Arabia sendiri. Kalender pasar domestik ini tergambar demikian:

> Pasar Daumat al-Jandal diselenggarakan pada bulan Rabiul Awwal, di bawah perlindungan Bani Ghassan dan Kalb. Sesudah itu, para pedagang Arab bergerak ke pasar al-Musyaqqar di daerah Hajar (Bahrain di timur Arabia) yang diadakan pada bulan Jumadil Ula di bawah lindungan Bani Tamim, salah satu kabilah keluarga besar Mundhir bin Sawa. Berikutnya pasar Sohar (Oman) yang diadakan pada bulan Rajab, dan sesudah itu mereka bergerak lagi ke pasar Daba, keduanya di bawah lindungan kabilah Julanda bin al-Mustakbir. Kemudian mereka bergerak lagi ke pasar Syihr di Mahra di dekat bukit tempat makam Nabi Hud yang aman tanpa lindungan siapa pun karena dianggap suci. Berikutnya ke pasar Aden pada awal bulan Ramadan, dilanjutkan pada bulan yang sama ke pasar San'a, lalu para pedagang itu bergerak lagi ke pasar Rabiya di Hadramaut. Dari sini mereka bergerak ke pasar Ukaz di Nejed yang diadakan pada bulan Dzul Qa'dah di mana kabilah Quraisy dan umumnya Bani Mudhar menjadi pelindung utama, lalu ditutup dengan pasar Dzul Majaz yang berlangsung selama delapan hari di bulan Dzul Hijjah. Pada hari kesembilan, mereka meninggalkan pasar ini menuju padang Arafah, sekaligus menyiapkan air guna persediaan selama berada di Arafah. Itulah sebabnya, hari tersebut

dinamakan Hari Tarwiyah (*Yawm al-Tarwiyyah*), yaitu hari berkemas menyediakan air. Selama di Arafah dan kemudian di Mina, tidak ada kegiatan perdagangan pasar.[88]

Praktik perdagangan orang Arab sebelum Islam mengenal banyak cara. Tatkala Islam datang, agama naungan Muhammad ini melarang sebagian besar cara bertransaksi mereka karena dipandang merugikan konsumen, dan hanya sedikit praktik perdagangan yang diperbolehkan dan kemudian diadopsi menjadi bagian dari hukum ekonomi Islam.[89] Berbagai praktik perdagangan yang orang Arab kenal antara lain *Bay‘ al-Hashât* (jual-beli dengan melempar kerikil). Dalam jual-beli model ini, misalnya, seorang pembeli mengatakan: “aku akan melempar kerikil ini dan baju mana saja yang dikenainya, engkau harus menjualnya dengan harga sedirham”, lalu si penjual setuju, dan terjadilah transaksi. Cara lain yaitu *Bay‘ al-Mulâmasah* (jual-beli dengan diraba), misalnya: seseorang membeli barang dengan meraba barang tersebut tanpa melihatnya. Kedua praktik jual-beli tersebut dilarang saat Islam datang. Ada pula *Bay‘ al-Muzâbanah*, yaitu jual-beli kurma yang masih berada di tangkainya di pohon. Cara ini kelak dilarang oleh Islam, kecuali untuk kurma yang sudah matang dan diturunkan dari tangkainya sehingga diketahui berat dan jumlahnya. Lalu ada *Bay‘ al-Mukhâdharah*, yaitu jual-beli buah-buahan masih mentah, yang belum jelas manfaat dan kegunaannya, seperti menjual kurma mentah di atas pohonnya.

Selanjutnya, terdapat praktik *al-ikhtikâr*, yaitu menimbun makanan dan menahannya dari penjualan sampai harganya tinggi. Ada pula praktik jual-beli emas dengan emas, perak dengan perak, atau gandum dengan gandum. Ketika Islam datang, semua praktik ini terlarang, kecuali jenis jual-beli terakhir yang dilakukan secara tunai dan sama jumlahnya (*mubâdalah*) atau timbangannya (*murâtalah*), atau jual-beli emas dengan perak atau perak dengan emas secara tunai (*al-sharf*). Banyak orang Arab jahiliah yang mempraktikkan jual-beli emas yang dibayar (setelah masa tenggang tertentu) pakai emas lagi dengan timbangan yang dilebihkan. Dan Islam memandang praktik semacam ini sebagai riba.

Dalam perdagangan, orang Arab gemar berkongsi, dan beberapa jenis perkongsian (*syirkah*) yang mereka praktikkan menjadi bahan diskusi di kalangan ahli hukum Islam. Di antara jenis kongsi tersebut

yaitu *Syirkah al-'Inân* dan *Syirkah al-Mufâwadhah*. *Syirkah al-'Inân* yakni perkongsian di antara dua pihak dalam bentuk penggabungan hak milik berupa uang atau harta lainnya, dengan pertanggungan keuntungan atau kerugian bersama sesuai perjanjian yang dibuat kedua pihak. Sedangkan *Syirkah al-Mufâwadhah* adalah perkongsian di antara dua pihak dalam bentuk penyerahan harta atau mata dagangan milik salah satu pihak untuk ditangani atau dikelola perdagangannya oleh pihak lain (yang tidak memiliki harta), dengan pembagian keuntungan sesuai perjanjian yang dibuat kedua pihak. Dalam hal ini, pihak pengelola perdagangan tidak menanggung risiko kerugian karena tidak ada harta miliknya yang dikongsikan. Dalam konteks perkongsian ini, kaum Quraisy sangat terkenal di kalangan orang Arab sebagai kabilah yang piawai dalam berkongsi. Sementara itu, di kalangan penduduk Yaman dikenal pula perkongsian dalam pengolahan tanah: seorang pemilik tanah menyerahkan pengolahan tanahnya kepada pihak lain, dengan pembagian hasil setengah-setengah atau sepertiga-dua per tiga.[90]

Catatan:

1 Pengertian seperti ini dikemukakan oleh Jawad Ali, *al-Mufasshal fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*, jilid I, cet. ke-2 (Baghdad: Jami'ah Bughdâd, 1993), hlm. 13.

2 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 14-15. Mengutip Muhammad Mabruk Nafi, Arfah Mahmud menyebut Narom sebagai raja Sumeria keturunan Raja Sargon. Tetapi sumber lain menyatakan, Raja Sargon adalah pendiri Kerajaan Akkadia, dan pada masa Raja Narom yang merupakan cucu Sargon, wilayah Sumeria telah takluk di bawah kekuasaan Kerajaan Akkadia. Lihat: *Webster's New Explorer Desk Encyclopedia* (Massachusetts: Merriam-Webster, 2003), hlm. 1171.

3 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London & New York: Routledge, 2002), hlm. 8.

4 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 15. Istilah *Jundibu* adalah sebutan yang digunakan orang Arab saat itu bagi panglima (*amîr*) mereka. Kadangkala para panglima itu menyebut diri mereka *mâlik* (raja).

Tulisan *italic* dari penulis. Hubungan orang Arab ini dengan Kerajaan Assyria kurang baik. Lihat: Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid I, hlm. 16.

5 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, hlm. 21-24. Lihat juga: R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 2-5.

6 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid I, hlm. 26-27.

7 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 29-33. Dengan mengutip sumber-sumber dari Ibnu al-Atsir, Abu al-Fida dan Ibnu Khaldun.

8 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid I, hlm. 34.

9 *Ibid.*, hlm. 163.

10 *Ibid.*, hlm. 164-166.

11 *Ibid.*, hlm. 167-168.

12 Jan Retso, *The Arab in Antiquity: Their History From Assyrians to the Umayyads* (London & New York: Routledge Curzon, 2003), hlm. 31-33.

13 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 8.

14 *Ibid.*, hlm. 198.

15 M.M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 129-134.

16 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 200.

17 Sebagaimana dikutip oleh Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VIII, hlm. 562-563.

18 Sumber utama diskusi bagian ini terkait bahasa Arab dan dialek yang digunakan dalam al-Qur'an. *Ibid.*, hlm. 569-609.

19 *Ibid.*, hlm. 602 dan 605.

20 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, hlm. 454-456.

21 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 34 dan 77, serta Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 223-224.

22 Sebagaimana dikutip oleh Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 35.

23 *Ibid.*, hlm. 34-60.

24 *Ibid.*, hlm. 66.

25 *Ibid.*, hlm. 71-76 dan 432.

26 *Ibid.*, hlm. 16-19.

27 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 225-226. Untuk *talbiyah* ini, lihat Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 252.

28 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 227-230.

29 *Ibid.*, hlm. 235-240 dan 444-446.

30 *Ibid.*, hlm. 246-248. Selengkapnya, *talbiyah* untuk Manat, lihat *Ibid.*, hlm. 246.

31 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 254-255.

32 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 524-527. Dugaan ini menjadi topik

yang kontroversial.

33 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 256-258.
34 *Ibid.*, hlm. 262-272.
35 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 454-456.
36 *Ibid.*, hlm. 462.
37 *Ibid.*, hlm. 452, 508-510. Lihat pula: Khalil Abdul Karim, *Syari'ah.*, hlm. 17-18.
38 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, hlm. 462.
39 *Ibid.*, hlm. 459, 462, 463, dan 507.
40 *Ibid.*, hlm. 322.
41 Merujuk pada syair al-Mubarrad, sebagaimana dikutip oleh Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 113-114.
42 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 61-62.
43 *Ibid.*, hlm. 62, 67.
44 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 114.
45 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, hlm. 313.
46 *Ibid.*, hlm. 314-315.
47 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 394 dan 399.
48 *Ibid.*, hlm. 394.
49 *Ibid.*, hlm. 408-409.
50 *Ibid.*, hlm. 546-564.
51 *Ibid.*, hlm. 574.
52 Lihat: Mahmud Syukri al-Alusi, *Bulûgh al-'Arab fî Ma'rifati Ahwâl al-'Arab*, jilid II (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyyah, 1891 M/1314 H), hlm. 14-17.
53 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 543.
54 Mahmud Syukri al-Alusi, *Bulûgh al-'Arab.*, jilid II, hlm. 3.
55 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 378-379.
56 Mahmud Syukri al-Alusi, *Bulûgh al-'Arab.*, jilid II, hlm. 4. Mengenai riwayat Kinanah dan Hasyim, lihat: Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid V, hlm. 529. Mengutip kitab *al-Rawd al-Unuf.*
57 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 383-384.
58 *Ibid.*, hlm. 427-428.
59 *Ibid.*, hlm. 431-432.
60 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid V, hlm. 559-560.
61 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 386.
62 *Ibid.*, hlm. 387-388.
63 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid V, hlm. 558-559.
64 *Ibid.*, hlm. 562-563 dan 565. Perihal *Irts al-Kalâlah*, Ali mengutip al-Thabari.
65 *Ibid.*, hlm. 567 dan 570.

66 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 409-411.
67 *Ibid.*, hlm. 422-423.
68 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, jilid I (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2004), hlm. 381-383.
69 *Taj al-'Arus*, jilid I, hlm. 484, sebagaimana dikutip oleh Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VIII, hlm. 425.
70 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 788-789.
71 *Ibid.*, hlm. 740-743.
72 *Ibid.*, jilid VIII, hlm. 381-401.
73 *Ibid.*, hlm. 387.
74 Mengenai ayat-ayat ini lihat: Abu Ishaq Ibrahim al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, jilid I, hlm. 384.
75 Sebagaimana dikutip dari Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VI, hlm. 377.
76 *Ibid.*, hlm. 385.
77 Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab al-'Arabî: al-'Ashr al-Jâhilî*, cet. ke-28 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), hlm. 131.
78 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VIII, hlm. 58-64.
79 *Ibid.*, hlm. 7-9.
80 R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 89.
81 Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab.*, hlm. 77-78.
82 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VII, hlm. 18-19.
83 Mengenai ekonomi sebagai motif utama perang antarkabilah, lihat: Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 72-73.
84 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VII, hlm. 18. Mengenai pembagian jenis-jenis *pastoralism*, lihat R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 89.
85 R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 96-100.
86 Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab.*, hlm. 77.
87 Uraian lebih rinci mengenai pasar orang Arab ini dapat dilihat pada pasal 104, bagian tulisan tentang *al-Aswâq*, dalam Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VII, hlm. 365-386.
88 R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs.*, hlm. 109. Mengutip al-Ya'qubi dan Ibnu Habib. Mengenai riwayat Hari Tarwiyah, lihat: Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VII, hlm. 380.
89 *Ibid.*, hlm. 387-399.
90 *Ibid.*, hlm. 406-409. Mengenai diskusi para ahli hukum Islam tentang praktik *syirkah* dan perbedaan pandangan di antara mereka, lihat antara lain: Muhammad Ibnu al-Rusyd al-Qurthubi, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, cet. ke-3, jilid II (Kairo: Syirkah Musthafâ al-Bâb al-Halabî, 1960), hlm. 251-256.

BAB 5

ISLAM SEBAGAI PENDORONG SENTRIPETAL

1 Mekkah dan Madinah Sebelum Islam: Masyarakat tanpa Negara

Sebagaimana telah disinggung, orang Arab secara sosial terikat dengan kehidupan kekabilahan (*tribe*), yaitu kehidupan bersama dalam kelompok yang diikat dengan tali keturunan sedarah. Ikatan kekabilahan pulalah yang menjadi unit "integrasi politik" utama masyarakat Arab menjelang kemunculan Islam. Tetapi unit politik kabilah ini berbeda derajat kompleksitasnya antara satu dengan lainnya. Para pakar Muslim mengenai orang Arab membuat kategorisasi tingkat kompleksitas kabilah. Unit masyarakat di atas kabilah disebut *al-sya'b* (jamak: *al-syu'ûb*), yaitu asal keturunan paling jauh, misalnya *Sya'b* Qahthan dan *Sya'b* Adnan. Urutan di bawahnya adalah kabilah (*al-qabîlah*, jamak: *al-qabâ'il*), seperti *Qabîlah* Rabiah atau *Qabîlah* Mudhar. Di bawahnya lagi ada *al-'imârah*, seperti *'Imârah* Kinanah dan *'Imârah* Quraisy. Sesudahnya ada *al-bathn*, seperti Bani Abd Manaf atau Bani Makhzum. Kemudian di bawahnya lagi yaitu *al-fakhdz*, misalnya Bani Hasyim atau Bani Umayyah. Berikutnya yakni *al-fashîlah*, seperti Bani Abi Thalib dan Bani Abbas.[1] Peringkat unit masyarakat Arab tersebut dapat dilihat dalam gambar skema di bawah.

Istilah kabilah (*qabîlah*) sering kali digunakan para ahli bukan hanya

untuk menunjuk peringkat unit masyarakat—atau katakanlah unit politik dalam konteks orang Arab sebelum Islam—di bawah *sya'b*, tapi juga unit masyarakat di bawah dan di bawahnya lagi. Hal ini bisa jadi kurang mampu mencerminkan tingkat kompleksitas makna konsep tersebut. Tanpa mengurangi kompleksitas makna konsep itu, dalam tulisan ini istilah kabilah atau suku digunakan secara umum, baik untuk menunjuk unit setingkat *qabîlah*, *'imârah*, *fakhdz*, maupun *fashîlah*, atau bahkan tingkatan di bawahnya lagi. Hal ini terutama untuk mengantisipasi kemungkinan penggunaannya untuk menunjuk suatu unit masyarakat yang mengalami perkembangan kian membesar. Misalnya, *Fakhdz* Bani Umayyah, atau *Fashîlah* Bani Abbas, keduanya berhasil membangun imperium kekuasaan, yang berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi pohon keluarga besar yang mungkin sulit terwadahi oleh konsep-konsep sebagaimana digunakan para pakar tentang Arab di atas.

Pemimpin tertinggi suatu kabilah disebut *Syaykh* atau *Sayyid al-Qabîlah*.[2] Pada beberapa kabilah, para pemimpin itu menyebut diri mereka raja (*mâlik*), mencontoh gelar para penguasa Byzantium atau Sassanid, sebagaimana dilakukan Bani Azad Ghassan di Syria (*Mulûk al-Ghasasinah*) dan Bani Lakhm di Hirah, Irak (*Mulûk al-Hirah*). Seorang *Syaykh al-Qabîlah* harus memiliki beragam kualifikasi, seperti berani, dermawan, berhati mulia, tegas, berpikir jernih, kaya, banyak pengalaman, serta berumur. Lebih dari itu, *Syaykh al-Qabîlah* haruslah keturunan asli kabilah bersangkutan, dengan tingkat *'ashabiyyah* di atas rata-rata anggota kabilah serta mempunyai banyak keturunan dan pengikut dalam kabilah tersebut. Dengan kualifikasi pemimpin seperti itulah kabilah bersangkutan menggantungkan masa depannya, apakah kelak akan besar atau justru meredup dan terkalahkan oleh kabilah lain.

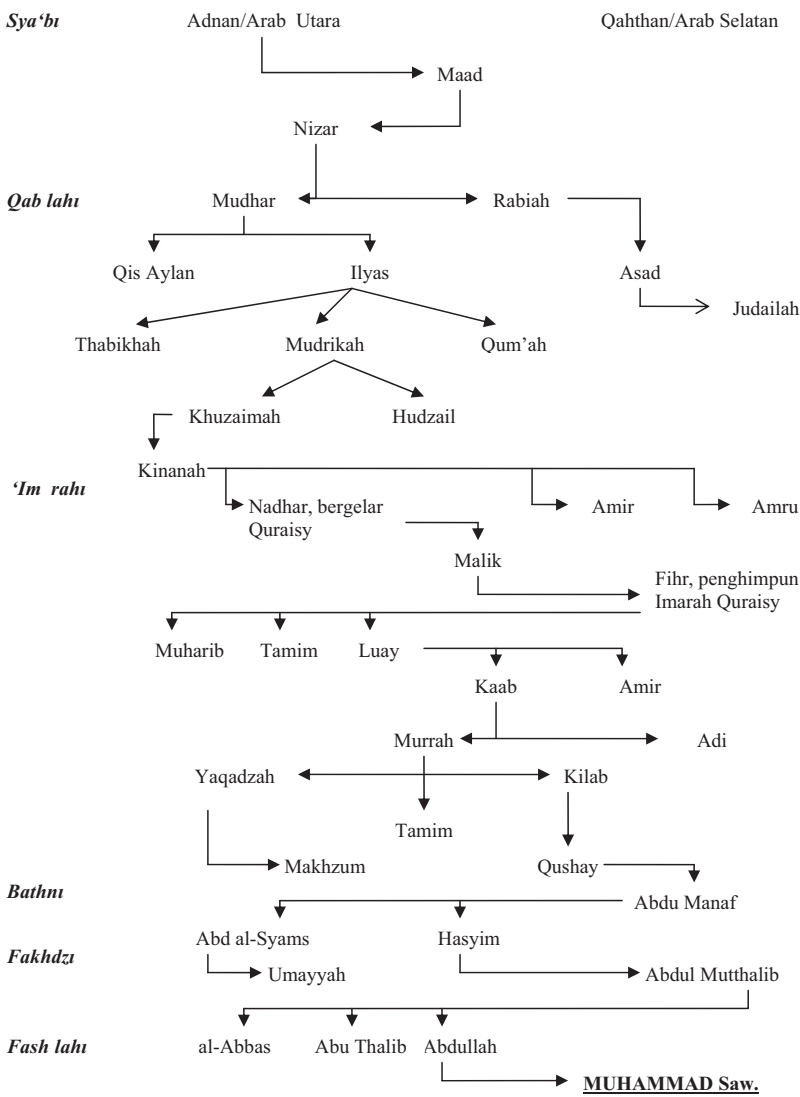
Menurut Jawad Ali, tidak ada riwayat yang jelas dan tegas tentang tata cara penetapan pemimpin kabilah pada masa jahiliah. Karena itu, tidaklah mungkin membahas topik ini secara jelas dan pasti. Tetapi, melalui studi terhadap berbagai riwayat yang para ahli sajikan terkait persoalan itu, dapat disimpulkan bahwa orang Arab jahiliah mempunyai tradisi pewarisan dan penunjukan, sekaligus juga tradisi pemilihan.[3] Dalam hal pewarisan, penetapan *Syaykh al-Qabîlah* dilakukan sebagaimana kebiasaan pewarisan raja-raja, yaitu suksesi kepemimpinan dari bapak kepada anak laki-laki tertua. Hal

ini tampak dari bait-bait syair yang didendangkan Amir bin Thufail, seorang penunggang kuda (*fursan*) termasyhur yang berbangga diri bahwa dia menjadi pemimpin kabilah bukan karena warisan bapaknya yang juga pemimpin kabilah, melainkan berkat kemampuan dirinya yang hebat.

Tradisi penunjukan pemimpin kabilah dapat dilacak dari riwayat mengenai penetapan Hishn bin Hudzaifah bin Badr atas anaknya, Uyainah bin Hishn, untuk memimpin kabilahnya setelah wafat sang ayah. Untuk menjadi pemimpin kabilah, Uyainah sebenarnya bukan yang terlayak di antara anak-anak Hishn. Namun, sang bapak memanggil anak-anaknya, dan di hadapan mereka ia berkata kepada Uyainah: "Engkaulah khalifahku (penggantiku) dan pemimpin kaummu sesudahku". Setelah itu, ia berkata kepada kaumnya (kabilah Badr): "Benderaku dan kepemimpinanku bagi Uyainah".

Dalam hal pemilihan dan (dengar) pendapat, peristiwa seperti itu biasanya berlangsung ketika tidak ada calon pemimpin tertentu setelah wafatnya pemimpin terdahulu, atau ketika terjadi persaingan keras di antara anak-anak pemimpin terdahulu dari istri-istri yang berbeda, atau ketika ada banyak calon berbakat di kalangan para pimpinan keluarga dari kabilah yang pemimpinnya wafat. Hal ini terjadi pada kabilah Maad yang memiliki banyak calon pemimpin dan tidak mampu memilih sendiri pemimpin di antara mereka. Maka, mereka meminta bantuan tokoh-tokoh kabilah lain (pihak independen) untuk menentukan pemimpin baru bagi kabilah mereka.

Kekuasaan *Syaykh al-Qabîlah* tidaklah terlalu mutlak, karena pada setiap kabilah selalu ada institusi yang disebut Majelis Kabilah (*Majlis al-Qabîlah*),[4] yang keanggotaannya terdiri dari para pemimpin kabilah setingkat *'imârah* atau *bathn*, atau di bawahnya yang dianggap kuat. Majelis ini memiliki kekuasaan menetapkan kata putus kabilah menyangkut hal-hal krusial yang dihadapi seluruh anggota kabilah. Di antara tradisi kepemimpinan kabilah yaitu, bahwa pendapat seorang *Syaykh al-Qabîlah* dalam urusan-urusan menyangkut kepentingan seluruh anggota kabilah bersandar pada pendapat para tokoh dan sesepuh kabilah. Musyawarah para tetua kabilah ini sangat membantu pelaksanaan tugas *Syaykh al-Qabîlah* dengan sebaik-baiknya. Musyarawah ini juga memperoleh persetujuan sebagian besar anggota kabilahnya.

Peringkat Unit Masyarakat Arab[5]

Kualifikasi anggota Majelis Kabilah antara lain haruslah seorang *khâtib* (juru bicara) yang mampu berorasi dan berdiplomasi dalam mempertahankan kepentingan kabilahnya. Kualifikasi lainnya yaitu *syâ'ir* (penyair) yang pandai memuji kabilahnya sendiri dan menistakan kabilah lain, musuhnya. Sebaliknya, kabilah pun membanggakan kelihaian para penyair dan selalu mendendangkan syair-syair mereka

yang diyakini sebagai wahyu bagi mereka. Kepiawaian seorang penyair terlihat dari pengaruh syair-syairnya dalam membangkitkan perasaan dan menyalakan api *'ashabiyyah* para anggota kabilahnya. Sering kali, syair-syair para penyair menyeret kabilah mereka ke dalam peperangan yang berkepanjangan. Seorang penyair yang pemberani, mampu menulis, dan lihai menggunakan senjata biasanya mendapat julukan *al-Kâmil* (yang sempurna) dari para anggota kabilahnya.

Kualifikasi lain anggota Majelis Kabilah yaitu *kâhin* (peramal dengan bantuan makhluk halus), *'arrâf* (analis dengan bantuan gejala dan firasat), dan *qasshâsh* (penutur kisah) yang menuturkan kisah kepahlawanan tokoh-tokoh kabilah, kesabaran mereka menghadapi situasi perang, dan kemuliaan sikap mereka. Selebihnya, anggota Majelis Kabilah adalah para kepala sub-suku atau para kepala rumah tangga pilihan, para tetua yang berpengalaman terkait dengan persoalan hukuman dan denda, penyelesaian konflik, dan sebagainya. Dengan komposisi keanggotaan seperti itu, *Syaykh al-Qabîlah* pasti tidak akan berani mengambil keputusan sendirian. Sebaliknya, ia akan (dan harus) selalu berkonsultasi dengan Majelis Kabilah dan mempertimbangkan pendapat anggotanya dalam proses pengambilan keputusan.

Para anggota Majelis Kabilah harus selalu siap melakukan pertemuan pada suatu tempat yang disebut *al-Nadi*, baik untuk keperluan antisipasi terhadap serangan musuh maupun kampanye menarik sebanyak mungkin kabilah sekutu (*ḫalf*, jamak: *aḫlâf*) atau kabilah dan perorangan yang meminta perlindungan (*jâr*, *jiwâr*). Bersekutu dengan kabilah kuat, atau meminta perlindungannya, merupakan langkah yang umum dilakukan oleh kabilah lemah atau kabilah kecil, sehingga ikatan *'ashabiyyah* meluas bukan hanya pada anggota kabilah asli, melainkan juga pada kabilah sekutu atau kabilah pencari perlindungan. Dengan cara seperti ini, sebuah kabilah semakin lama mampu tumbuh semakin besar dan disegani. Jika kabilah yang kian tumbuh besar seperti ini kemudian menguasai wilayah tertentu yang relatif luas, kekuasaan kabilah bersangkutan akan tampak bagaikan kerajaan, sehingga wajar bila pemimpin kabilahnya disebut atau menyebut dirinya raja.

Kenyataan itu terjadi seperti halnya kabilah Bani Lakhm di Hirah, kabilah Bani Azad Ghassan di kota Hauran, dan kabilah Bani Kindah di kota Damun dekat Hadramaut.[6] Menurut ahli sejarah, Bani Lakhm di Hirah bermula ketika pada abad ke-3 M beberapa cabang

kabilah Bani Tanukh dari Yaman bermigrasi ke Hirah dan bermukim bersama-sama dengan kabilah-kabilah Arab yang ada di sana. Seorang pemimpin Bani Tanukh bernama Judzaimah al-Abrasy berhasil mendominasi kabilah-kabilah lain di kota itu, lalu menyebut dirinya raja Hirah. Setelah kematiannya, kepemimpinan dilanjutkan oleh anak saudara perempuannya yang bernama Amr bin Adi al-Lakhmi. Dialah yang kemudian menjadi tonggak awal kekuasaan Bani Lakhm di Hirah secara turun-temurun. Amr dinobatkan sebagai raja atas dukungan Kerajaan Sasania di Persia. Sejak saat itu, keturunannya terus berkuasa sebagai kepanjangan tangan Kerajaan Sasania.

Migrasi serupa dilakukan pula oleh sejumlah cabang kabilah Bani Azad dari Yaman setelah peristiwa runtuhnya Bendungan Ma'rib yang mengakibatkan banjir bandang. Ketika salah satu kabilah mereka menemukan sumber air bernama Ghassan, di salah satu wilayah Tihamah di utara, mereka pun memutuskan bermukim di sana. Permukiman inilah yang kelak berkembang menjadi kota Hauran, sekaligus menjadi wilayah kekuasaan Bani Azad Ghassan selama lebih dari 600 tahun. Pemimpin mereka yang pertama kali disebut raja yaitu Jufnah bin Amr, sehingga nama kabilah ini juga sering disebut Alu Jufnah. Anak Jufnah bernama Amr bin Jufnah melanjutkan kekuasaan ayahnya. Setelah kematiannya, ia digantikan anaknya yang bernama Tsa'labah bin Amr bin Jufnah, sehingga kabilah ini, selain dua nama sebelumnya, juga dikenal dengan nama Alu Tsa'labah. Sebagaimana Bani Lakhm, Bani Azad pun berkuasa atas dukungan kerajaan besar tetangganya, yaitu Kekaisaran Byzantium yang menggunakan Hauran sebagai pos terluar untuk menghadapi serangan kaum nomaden Arab dan sebagai pemasok tentara dalam perang melawan Kekaisaran Persia.

Adapun Bani Kindah adalah kabilah Arab selatan keturunan Tsaur bin Ufair bin Adiy. Tsaur-lah yang bergelar Kindah, sehingga keturunannya menggunakan nama tersebut sebagai nama kabilah. Bani Kindah merupakan kabilah yang tidak bersedia tunduk pada kekuasaan kabilah lain di Yaman. Mereka lalu berpindah ke utara Nejed dan bermukim di suatu tempat yang kelak berkembang menjadi kota Damun. Hal ini terjadi pada akhir abad ke-2 SM. Sejak saat itu, Damun menjadi wilayah kekuasaan Bani Kindah, walaupun terus-menerus dibayangi kekuasaan kabilah lain di Hadramaut. Baru pada abad ke-5 M, penguasa Hadramaut membantu kabilah Bani Kindah mengalahkan kabilah-kabilah musuhnya dan menguatkan dominasinya

di Damun. Bani Kindah kemudian menyebut pemimpin mereka raja, meskipun tetap di bawah pengaruh kekuasaan Hadramaut—sebagaimana Hirah dan Hauran yang masing-masing berada di bawah pengaruh Persia dan Byzantium.

Ciri masyarakat kekabilahan sebagaimana tergambar di atas juga dapat ditemukan pada masyarakat Arab di Mekkah dan Madinah, dua kota yang memiliki kaitan historis sangat kuat dengan kelahiran Islam. Meskipun terjadi perubahan struktur sosial secara perlahan-lahan dan bertahap sebagai dampak dari pengaruh faktor internal maupun eksternal, khususnya di Mekkah, kabilah tetap merupakan unit politik utama di kedua kota itu. Hingga menjelang kedatangan Islam, tidak ditemukan kesatuan unit politik antarkabilah yang bersifat terpusat di tingkat kota, baik di Mekkah maupun Madinah.

Tidak begitu jelas bagaimana kota Mekkah mulanya tumbuh. Ptolemy, sarjana Yunani kuno yang hidup pada abad ke-2 SM, menyebut adanya kota bernama Macoraba (Makrabah atau Maqrabah)—dalam bahasa Arab selatan berarti tempat mendekatkan diri kepada Tuhan, atau Rumah Tuhan. Kota itulah yang para ahli sejarah maksudkan sebagai kota Mekkah, walaupun kata Macoraba lebih cocok dilihat sebagai sifat, bukan sebagai nama yang kemudian berubah menjadi Mekkah. Jadi, para ahli sejarah belum berhasil menemukan bukti asal-usul kota Mekkah, kecuali satu ayat dalam al-Qur'an Surat Ali Imran (3): 69 yang menyebutkan tentang tempat rumah Allah pertama yang dibangun manusia di *Bakkah*. Dalam perkembangannya, Mekkah juga disebut dengan Umm al-Qurâ, Umm Ra<u>h</u>m, al-Bassah, dan al-Hathîmah.[7]

Mengutip Ibnu Hisyam, para sarjana Muslim umumnya meyakini bahwa penduduk pertama Mekkah adalah Nabi Ibrahim a.s. beserta istrinya dan anaknya, Hajar dan Ismail, yang hijrah dari Palestina ke arah selatan.[8] Ketika Ibrahim harus kembali kepada istrinya yang lain, Sarah, di Palestina, Hajar dan Ismail hidup berdua mengandalkan sumber air dari sumur yang sekarang disebut Zamzam sebagai mata pencarian dengan menyediakan air bagi kafilah yang lewat. Ibrahim juga meninggalkan tempat ibadah berupa Ka'bah bagi kedua anggota keluarganya itu. Salah satu kafilah yang datang ke tempat mereka menetap berasal dari salah satu kabilah Arab selatan, yaitu kabilah Jurhum, yang kemudian menetap di dekat Zamzam bersama kedua ibu dan anak tersebut. Kala Ismail beranjak dewasa, ia lalu menikah

dengan anggota kabilah tersebut sambil melanjutkan pemeliharaan tempat ibadah warisan ayahnya. Dan setelah Ismail wafat, tugas pemeliharaan ini dilanjutkan oleh kabilah Jurhum.

Kabilah Khuzaah, salah satu cabang kabilah Bani Azad dari Yaman, yang bermigrasi ke utara sebagaimana kabilah lain lakukan setelah peristiwa banjir besar, juga memilih Mekkah sebagai tempat bermukim baru. Selang beberapa waktu, kehadiran mereka memicu terjadinya pertikaian dengan kabilah Jurhum yang lebih dahulu menetap dan menguasai sumber air Zamzam serta pemeliharaan tempat suci. Pertempuran antara kedua kabilah ini pun tak terelakkan. Dibantu kabilah Kinanah (generasi pendahulu Quraisy), kabilah Khuzaah berhasil menguasai Mekkah. Sebagai balasannya, kabilah Kinanah diberi sedikit kewenangan menangani sebagian pelayanan haji, sementara sebagian besar urusan haji dan penguasaan Mekkah berada di tangan kabilah Khuzaah pimpinan Amr bin Luhay. Sosok inilah yang diyakini para ahli sebagai orang pertama yang menempatkan patung-patung sesembahan kabilah Arab di sekeliling Ka‘bah dengan tujuan menarik mereka agar selalu datang ke Mekkah, baik untuk berhaji maupun berdagang. Strategi ini ternyata mampu menarik kedatangan kabilah-kabilah Arab dari berbagai penjuru semenanjung, dan mendatangkan keuntungan bagi kabilah Khuzaah yang menerapkan pungutan sepuluh persen (*‘usyur*) pada setiap kafilah dagang yang datang atau melewati kota Mekkah.[9]

Tatkala kepemimpinan kabilah Khuzaah berada di tangan Amr bin al-Harits yang berjuluk Abu Ghabsyan, kekuasaan atas Mekkah dan pengurusan ibadah haji direbut oleh seorang keturunan kabilah Kinanah dari cabang kabilah Quraisy bernama Zaid bin Kilab yang berjuluk Qushay. Tokoh ini sebenarnya memiliki ikatan kekeluargaan dengan kabilah Khuzaah, karena ia menikahi anak perempuan Hulail bin Habasyiyah, pemuka Khuzaah yang bertugas sebagai penjaga Ka‘bah. Setelah Hulail meninggal, tugasnya digantikan oleh Qushay, menantunya. Hal ini ditentang oleh orang-orang Khuzaah, dan mereka berusaha menghalangi pergantian tersebut. Lalu, timbullah pertempuran antara orang Quraisy dan keluarga besar kabilah Khuzaah. Dalam pertempuran ini, orang Quraisy dibantu oleh cabang-cabang kabilah Kinanah dan elemen-elemen kabilah Qudhaah (saudara Qushay dari pihak ibu). Setelah pertempuran hebat, kedua pihak sepakat berdamai. Kabilah Khuzaah masih diizinkan menetap di Mekkah, dengan

kewajiban membayar denda (diat, Arab: *diyât*) atas kerugian jiwa dan harta lawannya, sementara sang lawan dari kabilah Quraisy pimpinan Qushay menjadi penguasa baru kota Mekkah dan berhak mengelola urusan haji.[10]

Di bawah kepemimpinan Qushay, seluruh kabilah Quraisy, yang berada di beberapa wilayah seperti Tihamah dan di seputar Mekkah, dipersatukan dan dibawa ke Mekkah. Mereka yang meliputi keluarga Bani Umayyah, Bani Makhzum, Bani Hasyim, Bani Taym, Bani Adi, Bani Jamh, Bani Sahm, Bani Asad, Bani Naufal, dan Bani Zuhrah menempati lembah utama Mekkah (*abthahû Makkah*) dan disebut *Quraisy Batthah*. Sedangkan keturunan Kinanah dari keluarga besar Quraisy yang lain—seperti keluarga Baghidh bin Amir bin Luay, keluarga Adam bin Ghalib bin Fihr, keluarga al-Muharib bin Fihr, dan sebagian anggota keluarga Bani al-Harits bin Fihr—menempati bagian punggung atau luar lembah utama dan disebut *Quraisy Zhawâhir*.[11] Permukiman mereka berbaur dengan permukiman kabilah sekutu, orang-orang yang mendapat jaminan perlindungan (*mawâlî*), orang-orang Arab yang melarat (*sha'âlik*), serta para budak.

Ketika kekuasaan Qushay atas Mekkah semakin mantap, ia membangun sebuah tempat, berdekatan dengan Masjid al-Haram di sebelah utara, yang disebut Dâr al-Nadwah,[12] yaitu tempat berkumpulnya para tetua dan pemimpin Quraisy (Majelis Kabilah Quraisy) untuk bermusyawarah. Selain kecakapan memimpin, mereka yang berhak menghadiri pertemuan majelis ini harus berusia sekurang-kurangnya 40 tahun. Di tempat inilah mereka menetapkan berbagai keputusan menyangkut kabilah dan kota mereka, termasuk penetapan bendera dan simbol-simbol yang harus dibawa saat berperang serta pemberangkatan kafilah dagang musim panas dan musim dingin. Di sini pula orang Quraisy memperkenalkan anak laki-laki maupun perempuan mereka yang telah menginjak dewasa, serta menyelenggarakan pernikahan anak-anak mereka.

Qushay pulalah yang melengkapi Ka'bah, Baitul Haram, dengan atap yang terbuat dari kayu dan pelepah kurma. Sesudah itu, ia menetapkan empat pembagian kerja utama[13] terkait pengurusan rumah suci itu, yakni *H̲ijâbah* (juru kunci), *Sadânah* (pemeliharaan Baitul Haram dan penempatan di sekeliling Ka'bah patung yang dianggap suci oleh kabilah Arab), *Siqâyah* (penyediaan air bagi jemaah haji), dan

Rifâdhah (penyediaan makanan bagi para jemaah). Fungsi *Siqâyah* amat penting, karena para tamu harus memperoleh kebutuhan air secara cukup, padahal Sumur Zamzam yang pada masa Jurhum memberikan kecukupan air telah mereka sembunyikan. Orang Quraisy pun harus mencari sumber air sendiri, antara lain dari sumur yang disebut al-'Ajul. Sedangkan fungsi *Rifâdhah* telah mengangkat gengsi Quraisy, sehingga di Semenanjung Arabia mereka terkenal sebagai kabilah penderma dan murah hati.

Selain terkait pelayanan haji, Qushay juga mulai melakukan pembagian kerja terkait hubungan sosial dalam kabilahnya. Muncullah *al-Liwâ' wa al-Qiyâdah*, yaitu pekerjaan yang berurusan dengan bendera atau simbol yang harus diberikan kepada seorang komandan saat terjadi peperangan. Ada pula *al-'Imârah*, yaitu pekerjan terkait pemeliharaan adab sopan santun manakala orang berziarah ke Baitul Haram; *al-Masyûrah*, yakni urusan kerja berupa penyiapan bahan permasalahan yang akan dibawa ke pertemuan musyawarah di Dâr al-Nadwah; *al-Asynâq*, yaitu pekerjaan mengumpulkan harta benda khusus terkait pembayaran denda atau jaminan; serta *al-Sifârah*, yaitu hubungan dengan kabilah lain untuk keperluan persahabatan maupun permusuhan. Selain pembagian kerja di atas, ada pula pembagian kerja lainnya, seperti *al-Qiyâm 'alâ al-Qubbah* (pengurusan kemah persenjataan); *al-A'innah* (urusan penanganan kuda); serta *al-Aysar* (urusan mengadu nasib dengan menggunakan *azlâm*, anak panah yang dilempar ke patung Hubal).

Tatkala Qushay merasa ajalnya kian dekat, ia mengangkat putra tertuanya, Abd al-Dar, menjadi pembantu utamanya. Selama Qushay hidup, seluruh anaknya menerima pengangkatan tersebut, dan karenanya Abd al-Dar dapat melaksanakan tugasnya tanpa tentangan dari Abd Manaf atau Abdul Uzza, saudara-saudaranya. Tetapi, segera setelah Qushay wafat, terjadilah pertikaian antara keluarga Abd Manaf bin Qushay dan keluarga Abd al-Dar bin Qushay. Kabilah Quraisy pun pecah menjadi dua kubu. Abd Manaf didukung antara lain oleh keluarga Asad bin Abdul Uzza, Bani Taym, dan Bani Zuhrah bin Kilab (saudara Qushay bin Kilab). Sedangkan keluarga Abd al-Dar didukung antara lain oleh keluarga Makhzum bin Yaqadzah, keluarga Adi bin Kaab, keluarga Sahm bin Amr, serta keluarga Jamh. Abd Manaf membuat perjanjian persekutuan dengan para pendukungnya, dikenal dengan Persekutuan Muthayyabin (*Hilf al-Muthayyabîn*). Sementara

Abd al-Dar dan para pendukungnya membuat pakta Perjanjian Kaum Sekutu (*Hilf al-Ahlâf*).

Pertikaian ini tak berlangsung lama, karena keluarga Abd al-Dar bersedia berbagi peran. Kerja *al-Siqâyah*, *al-Rifâdhah*, dan *al-Qiyâdah* diberikan kepada keluarga Abd Manaf, sedangkan *al-Hijâbah*, *al-Liwâ'* dan kepemimpinan Dâr al-Nadwah dipegang keluarga Abd al-Dar. Abd Manaf memberikan kuasa kerja *al-Siqâyah* dan *al-Rifâdhah* kepada anaknya, Hasyim bin Abd Manaf. Sementara al-*Qiyâdah* diberikan kepada Abd al-Syams bin Abd Manaf seketurunannya. Tugas Hasyim melaksanakan kerja *al-Rifâdhah* berhasil melambungkan namanya di seantero Semenanjung Arabia, sehingga menimbulkan rasa iri hati dari anggota keluarganya. Salah satu penentang utamanya yaitu Umayyah bin Abd al-Syams, yang berupaya menyaingi kerja Hasyim dengan hal serupa tetapi gagal. Kerja *al-Rifâdhah* yang semula ditangani Hasyim pun dikembalikan lagi ke tangannya, melalui suatu undian yang ditengahi seorang *kâhin* dari Bani Khuzaah. Berdasarkan undian ini, Hasyim memperoleh bagian menyembelih 50 unta untuk dibagikan kepada mereka yang hadir, sementara Umayyah dipaksa mengasingkan diri ke Syria dan bermukim di sana selama 10 tahun. Peristiwa inilah yang dipandang para ahli sejarah sebagai awal perseteruan berkepanjangan antara Bani Hasyim dan Bani Umayyah.

Pekerjaan Hasyim terkait *al-Siqâyah* dan *al-Rifâdhah* dilanjutkan oleh saudaranya sendiri, al-Mutthalib bin Abd Manaf. Sesudahnya, kedua pekerjaan itu dilanjutkan Abdul Mutthalib bin Hasyim. Berkat keuletannya, dengan dibantu anaknya, al-Harits bin Abdul Mutthalib, ia berhasil menemukan kembali Sumur Zamzam yang disembunyikan kabilah Jurhum dan telah lama dicari-cari lokasinya dari generasi ke generasi. Dengan penemuan ini, kerja al-*Siqâyah* terjamin secara langgeng. Sukses Abdul Mutthalib mengatasi tantangan keamanan yang besar setelah penyerbuan tentara Habsyi pimpinan Abrahah memperoleh penghargaan tinggi dari kabilah-kabilah Arab. Ia pun mendapat julukan Ibrahim Kedua (*Ibrâhîm al-Tsânî*). Setelah ia wafat, kedua pekerjaan tersebut dilanjutkan anaknya, Abbas bin Abdul Mutthalib.

Sepeninggal Abdul Mutthalib, kabilah Quraisy tidak memiliki tokoh yang disegani kalangan Quraisy sendiri maupun kabilah Arab lainnya. Maka, dominasi mereka mulai mendapat tentangan dari dalam maupun dari luar. Kabilah ini pun terlibat peperangan yang dalam

sejarah dikenal dengan Peperangan Fijar (*Ayyâm al-Fijâr*), yaitu empat kali peperangan antara kabilah Kinanah dan kabilah Hawazin; antara kabilah Quraisy dan kabilah Kinanah; antara Bani Nadhar bin Muawiyah dan Kinanah; serta antara gabungan kabilah Quraisy dan Kinanah dengan kabilah Hawazin. Peperangan yang terjadi 25 tahun sebelum kenabian Muhammad saw itu menggugah anak tertua Abdul Mutthalib, Zubair, untuk mengadakan perjanjian saling membantu di antara kelompok-kelompok kabilah Quraisy. Zubair pun memprakarsai pertemuan tiga kelompok kabilah, yaitu Bani Hasyim, Bani Zuhrah, dan Bani Tamim, yang berlangsung di rumah Abdullah bin Jud'an, seorang tokoh kaya raya dari Bani Tamim yang berjuluk *Hasiy al-Dzahab* (peminum dengan gelas emas). Pertemuan tersebut menghasilkan perjanjian saling menolong yang dikenal dengan *Hilf al-Fudhûl* (Persekutuan Istimewa).[14]

Ketika Muhammad saw memulai dakwahnya, kabilah besar Quraisy yang mendiami Mekkah terdiri dari: 1) Bani Harits bin Fihr (penghimpun *'Imârah Quraisy*, sehingga nama Quraisy dinisbatkan kepada Fihr ini); 2) Bani Muharib bin Fihr; 3) Bani Amir bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 4) Bani Adi bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 5) Bani Jamh bin Amr bin Hashish bin Adi bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 6) Bani Sahm bin Amr bin Hashish bin Adi bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 7) Bani Taym bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 8) Bani Makhzum bin Yaqadzah bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 9) Bani Zuhrah bin Kilab bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 10) Bani Asad bin Abdul Uzza bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 11) Bani Abd al-Dar bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr; 12) Bani Abd Manaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Kaab bin Luay bin Ghalib bin Fihr. Abd Manaf ini mempunyai empat anak, yaitu al-Mutthalib, Naufal, Abd al-Syams dan Hasyim. Yang terakhir disebut adalah ayah Abdul Mutthalib, kakek Nabi Muhammad saw.

Berkelindannya unsur-unsur ekonomi dengan agama dan politik sekaligus di tangan para penerus Qushay dari kabilah Quraisy menjadikan Mekkah kota dagang yang aman dan terpandang di kalangan orang Arab. Puncak ibadah haji di padang Arafah dan Mekkah, serta penempatan patung-patung yang dipuja dan disembah berbagai kabilah Arab di sekitar Ka'bah, menempatkan Rumah Suci

itu sebagai pusat gravitasi keagamaan bagi hampir semua orang Arab. Posisi inilah yang ingin dipindahkan penguasa Habsyi (Ethiopia) ke Yaman di selatan Arabia—yang berada di bawah kekuasaan kerajaan mereka—melalui penyerangan Mekkah oleh pasukan gajah pimpinan Abrahah yang kemudian diabadikan dalam al-Qur'an Surat al-Fil.

Perdagangan memungkinkan sejumlah kecil pimpinan kabilah Quraisy menjadi kaya raya, sementara banyak pimpinan lainnya hidup berkecukupan. Selain perdagangan di kota mereka sendiri, Mekkah, khususnya di musim haji, perdagangan musim dingin ke Yaman dan Ethiopia di selatan serta musim panas ke Syria dan Irak di utara telah memberikan keuntungan bagi para pemilik modal besar maupun kecil. Mata dagangan utama terdiri dari rempah-rempah, gandum dan biji-bijian, emas dan perak, peralatan perang, bahan sandang, parfum, dan budak. Dalam jangka panjang, tradisi dagang ini melemahkan kemampuan perang kabilah Quraisy, khususnya kelompok *Batthâh*. Karena itu, untuk pengamanan keluarga dan kota Mekkah, mereka sangat bergantung pada kelompok *Zhawâhir* yang miskin dan kaum *Ahâbisy*, yaitu para budak (*râqiq*, *'abd*) dan *mawlâ* yang umumnya berkulit hitam dan juga miskin, yang berfungsi sebagai milisi. Dengan begitu, kabilah Quraisy tetap mampu memberikan perlindungan bagi pedagang asing yang berjualan di Mekkah, tetapi dengan imbalan pembayaran pajak kepala (jizyah). Namun begitu, kelemahan itu dapat diimbangi dengan peningkatan kemampuan diplomasi dan negosiasi mereka.

Demikianlah, pengorganisasian kekuasaan di Mekkah paralel dengan pengorganisasian ekonomi sekaligus keagamaan. Namun, pembagian kekuasaan kenyataannya hanya berlangsung di kalangan *Quraisy Batthâh*. Dan, meskipun secara teoritis Dâr al-Nadwah berfungsi sebagai Majelis Kabilah Quraisy di mana setiap anggotanya baik dari kalangan *Batthâh* maupun *Zhawâhir* memiliki hak menentukan kebijakan kabilah, lingkar kekuasaan majelis ini terletak hanya pada sejumlah kecil elite *Quraisy Batthâh* yang kaya raya, yang saling bersaing dan berebut pengaruh. Dengan pengorganisasian sosial dan politik seperti ini, Mekkah sesungguhnya tidak mengenal kekuasaan terpusat. Simpul-simpul kekuasaan terfragmentasi, sementara Dâr al-Nadwah tidak berfungsi sebagai parlemen kota yang menampung kepentingan seluruh penduduk dari berbagai elemen.

Lebih jauh, penduduk Mekkah telah mengenal segregasi teritorial

berdasarkan status sosial (stratifikasi sosial). Segregasi ini diterapkan bahkan di kalangan satu kabilah dominan, yaitu Quraisy. Jurang perbedaan kaya-miskin yang mencolok telah mengukuhkan segregasi sosial tersebut, sehingga mempertajam fragmentasi. Stratifikasi sosial berdasarkan status ekonomi melahirkan lima tingkatan masyarakat, yaitu: tingkat tertinggi, terdiri dari orang terhormat sekaligus kaya raya (*Mâla*); kemudian orang terpandang dan berkecukupan (*Sâdah*). Selain kedua kelompok itu, di bawahnya ada kelompok *Mawâlî* baik orang Arab maupun non-Arab; lalu kelompok *Sha'âlik* atau *Khula'â'*, yaitu kaum miskin terutama akibat pengucilan oleh kabilahnya atau kabilah yang mengalami pemutusan perjanjian perlindungan dari kabilah lain yang lebih kuat. Dan terakhir yaitu kelompok budak (*Ariqqa*), jumlahnya diperkirakan signifikan karena diperlukan untuk mengerjakan pekerjaan kasar. Perbedaan kaya-miskin demikian mencolok, sehingga orang Arab Quraisy pun mengenal tradisi *I'tifâr* atau *Ihtifâdz*, yaitu bergulung-gulung di tanah lapang guna menahan lapar akibat tidak memiliki makanan tetapi tidak mau meminta-minta. Tradisi ini telah ada bahkan sejak zaman Hasyim bin Abd Manaf dan terus berlanjut hingga menjelang kedatangan Islam. Orang Arab juga mengenal tradisi mengubur anak perempuan (*maw'ûdah*) atau menjadikan anak perempuan sendiri sebagai pelacur akibat tekanan kemiskinan. Dalam sejarah juga terkenal adanya kelompok miskin yang jadi perampok—mereka bermarkas di Gunung Tihamah (Jabal Tihamah). Kelompok yang sangat kuat pada masa menjelang kedatangan Islam ini terdiri dari orang Arab yang melepaskan diri dari tradisi kabilahnya serta para budak yang melarikan diri dari tuan mereka.[15]

Segelintir orang kaya Mekkah tanpa rasa iba menerapkan *ribâ al-nasî'ah* (riba yang bunganya berlipat ganda). Dengan riba ini, mereka yang meminjam modal menjadi tercekik, bahkan menjadi budak karena tidak mampu membayar utang, suatu tradisi yang dikenal dengan istilah *'ubudiyyah al-dayn*. Para budak perempuan sering diperas majikannya untuk dijadikan pelacur, praktik yang kemudian terlarang setelah Islam datang. Tetapi, di antara para budak dan *mawlâ* itu terdapat mereka yang berpendidikan. Para *mawlâ* dan budak putih umumnya beragama Nasrani, dan budak-budak itu dapat dibeli dengan mudah di pasar budak di utara Arabia untuk dijual lagi di Mekkah. Di antara mereka banyak yang memiliki keterampilan pertukangan, jenis

pekerjaan yang orang Arab hindari, dan karena itu banyak istilah pertukangan berasal dari bahasa mereka dan kemudian menjadi bahasa Arab. Sebagaimana kabilah-kabilah Arab yang terfragmentasi ke dalam banyak persekutuan, para budak dan *mawlâ* juga terfragmentasi mengikuti sekutu tuannya.[16]

Di Mekkah, kabilah Quraisy mampu mendominasi kehidupan ekonomi dan sosial. Tetapi di Madinah, tak satu pun kabilah mampu mendominasi kota yang sebelum Islam bernama Yatsrib. Sama seperti Mekkah, asal-usul kota Yatsrib juga tidak begitu jelas. Menurut perkiraan para ahli, kota ini telah dikenal sejak abad ke-6 SM. Sarjana Yunani Ptolemy menyebut kota ini *Lathrippa*, sedangkan Stefanus dari Byzantium menyebutnya *Jathripa*, dan orang Yahudi yang terpengaruh kebudayaan Aramia menyebutnya *Medinta*. Kata "Yatsrib" berasal dari nama seorang keturunan Bani Ubail, yaitu Yatsrib bin Qaniyah bin Mikhail bin Aram bin Ubail bin Ush bin Aram bin Sam bin Nuh. Sosok ini diduga merupakan orang pertama yang datang ke daerah itu. Nama kota Yatsrib disebut juga dalam al-Qur'an Surat Yusuf [12]: 92, sedangkan nama Madinah disebut dalam Surat al-Ahzab [33]: 13 dan al-Taubah [9]: 101 dan 120. Menurut dugaan para ahli, keturunan Yatsrib hidup di kota itu hingga kaum Amalik dari utara datang dan berhasil mengusir mereka ke daerah yang kemudian disebut Juhfah. Kaum Amalik adalah keturunan Imlik bin Lodz bin Sam bin Nuh, dan dianggap sebagai salah satu kabilah Arab paling awal yang menyebar ke berbagai daerah di Semenanjung Arabia. Di Madinah, kaum Amalik berbaur dengan kabilah-kabilah Arab yang datang dari selatan dan meramaikan kota itu hingga kedatangan para migran Yahudi dari Palestina yang kabur dari kejaran tentara Romawi pada abad pertama Masehi. Di Madinah, orang Yahudi berhasil menguasai wilayah pertanian yang subur. Mereka juga berhasil menguasai wilayah subur di utara kota itu, seperti Khaibar, Fadak, Wadi al-Qura, Tayma, dan Tabuk.[17]

Di Madinah, orang Yahudi kemudian berbaur dengan orang Arab yang ada di sana lebih dulu, sehingga nama mereka banyak yang terpengaruh dengan nama Arab walaupun masih menggunakan nama panggilan Ibrani. Maka, dikenallah nama-nama seperti Kinanah bin Huriya, Wahb bin Yahudza, Tsa'labah bin Asy'iya, atau Salsalah bin Barham. Jadi, yang terjadi bukanlah Yahudisasi kabilah Arab, melainkan Arabisasi orang Yahudi—kecuali pada kabilah Bani Zaura

yang masih kental mempertahankan keyahudian mereka. Meski demikian, ada juga sejumlah kecil orang Arab yang hidup bertetangga dengan Yahudi dan kemudian memeluk agama itu, seperti keturunan al-Harits bin Kaab, sekelompok kecil orang Ghassan, dan orang Judzam. [18]

Migrasi lain yang penting terjadi ketika dua kabilah dari selatan, yaitu al-Aus dan al-Khazraj, memasuki Madinah setelah permukiman mereka di Yaman diterjang banjir besar. Meskipun kedua kabilah ini kelak sering terlibat peperangan mematikan sebagaimana kebiasaan orang Arab, mereka sebenarnya bersaudara: al-Aus maupun al-Khazraj adalah anak kandung Haritsah bin Tha'labah bin Amr Muzaiqiya bin al-Azad. Mereka memiliki garis keturunan yang sama dengan kabilah Azad Ghassan yang pengaruhnya sangat kuat di utara. Ketika al-Aus dan al-Khazraj tiba di Madinah, mereka mendapati orang Yahudi telah menguasai banyak aspek kehidupan dan lahan subur untuk pertanian yang juga menjadi keahlian mereka. Maka, mereka memutuskan bersekutu dengan orang Yahudi, meminta perlindungan (*jiwâr*) dan bekerja untuk mereka.

Tatkala orang Yahudi Bani Quraidzah dan Bani Nadhir—yang menempati wilayah paling baik di Madinah, disebut wilayah *'Âliyah* (wilayah lain disebut *Sâfilah*)—melihat perkembangan kekuatan ekonomi dan militer kedua kabilah Arab pendatang itu, mereka mulai khawatir, sehingga mereka secara sepihak membatalkan persekutuan dan berusaha menundukkan keduanya. Kedua kabilah Arab itu lalu merasa terancam, dan mereka pun meminta bantuan sanak keluarganya dari Bani Azad Ghassan untuk melawan orang Yahudi. Dengan bantuan saudara mereka dari utara, al-Aus dan al-Khazraj berhasil membalikkan keadaan, sehingga mereka menjadi kabilah merdeka dan berpengaruh di kota itu. Selanjutnya, persaingan justru terjadi di antara kedua kabilah ini, dan pertempuran demi pertempuran terjadi antara kedua kabilah bersaudara itu—bermula dari pertempuran Sumair dan baru berakhir pada perang Bu'ats di tahun ke-5 SH. Dalam peperangan tersebut, al-Khazraj lebih sering menang, sementara al-Aus terpaksa bersekutu kembali dengan orang Yahudi Bani Quraidzah dan Bani Nadhir demi memperkuat diri melawan kabilah al-Khazraj.[19]

Meskipun peperangan tidak lagi terjadi antara kedua kabilah tersebut menjelang Hijrah kaum Muslim dari Mekkah ke Madinah, belum ada kekuatan yang mampu menghapus perseteruan yang telah demikian

lama antara keduanya. Apalagi, derajat kebaduian kabilah Arab Madinah, seperti kedua kabilah itu, lebih kuat ketimbang kabilah Arab Mekkah seperti kabilah Quraisy. Luka permusuhan antara kedua kabilah bersaudara itu hanya dapat tersembuhkan oleh kekuatan Islam. Melalui Islam, al-Aus dan al-Khazraj bersatu dalam barisan yang terkenal dengan sebutan *al-Anshâr* (para penolong) yang membantu *al-Muhâjirûn*, yakni para anggota kabilah-kabilah dari Mekkah, terutama Quraisy, yang memeluk Islam dan berhijrah ke kota Madinah.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa, menjelang kedatangan Islam, kondisi politik masyarakat Arab di Mekkah, Madinah, dan daerah lain di Semenanjung Arabia pada dasarnya tidak mengenal kekuasaan terpusat. Kabilah-kabilah Arab yang sempat memiliki pengaruh di wilayah yang relatif luas, baik di selatan seperti Kindah atau di utara seperti Ghassan, tengah mengalami kemunduran. Secara ringkas, Jawad Ali menggambarkan situasi politik di Jazirah Arabia menjelang dan pada awal kedatangan Islam sebagai situasi di mana kekuatan dan kebebasan yang berkembang di sana sangat menggentarkan kabilah-kabilah di wilayah itu. Para pemimpin di Yaman dan Hadramaut serta para kepala kabilah di berbagai tempat lain menancapkan pengaruh kabilah masing-masing dan hidup berdasarkan aturan yang mereka terapkan sendiri terhadap masyarakat yang mereka kuasai. Mereka saling bertikai dan bermusuhan, tidak mau beranjak dari semangat permusuhan dan tidak memikirkan berbagai persoalan rakyat mereka sendiri. [20]

Di tengah situasi sosial, ekonomi, dan politik seperti itulah muncul segelintir orang yang menyeru kepada perubahan dan perbaikan. Pertarungan antara kekaisaran Romawi dan Persia menyebabkan persentuhan orang-orang Arab, bahkan mereka yang di gurun, dengan kedua kekaisaran tersebut. Banyak pedagang datang ke pasar-pasar orang Arab, bekerja sebagai mata-mata bagi masing-masing pihak. Masyarakat Arab mau tidak mau harus memperhatikan perkembangan hubungan dua kekuatan dunia itu, karena perdagangan mereka amat bergantung pada mata dagangan yang sebagian disuplai dari kedua kekaisaran itu. Agama Nasrani pun mulai mengirimkan para misionaris ke lingkungan orang Arab untuk menyebarkan agama tersebut. Di masa ini pula orang Arab mulai mengenal huruf Arab sambung yang berkembang di Mekkah dan Yatsrib, menggantikan huruf Arab lama yang karakternya terpisah-pisah.

Kemudian muncul sekelompok kecil orang *ḫanîf* yang menyerukan penghapusan penyembahan berhala. Dalam situasi seperti itu pula wahyu turun kepada Nabi Muhammad saw sekitar tahun 610 M, menyeru orang Arab dan lainnya kepada agama Tauhid.

2 Kelahiran "Chiefdom Madinah" pada Masa Muhammad saw

Dakwah Muhammad saw pada awal kerasulannya memperoleh sambutan luas dari masyarakat lapisan bawah, yaitu para *mawlâ* dan budak. Hal ini mudah dipahami mengingat kondisi sosial mereka memang sangat membutuhkan pembebasan. Sebaliknya, sambutan dari masyarakat lapisan atas hanya sedikit, terutama dari istri Nabi Muhammad sendiri, yakni Khadijah binti Khuwailid, keempat anak perempuannya, saudara sepupunya, yakni Ali bin Abi Thalib, serta sahabat lamanya, Atiq bin Utsman bin Amir dari kabilah Bani Taym, yang setelah memeluk Islam dikenal dengan sebutan Abu Bakar al-Shiddiq. Selain mereka, masuk Islam pula beberapa sahabat Abu Bakar, seperti Utsman bin Affan, Thalhah bin Ubaidillah, Saad bin Abi Waqqas, Zubair bin al-Awwam, dan Abu Ubaidah bin al-Jarrah. Tatkala Muhammad saw berdakwah secara terbuka, yakni tiga tahun setelah kerasulannya, tak banyak pemuka Quraisy yang bersedia menyambutnya.[21] Bahkan pamannya sendiri, Abu Thalib, yang gigih membela Muhammad saw dari tindakan permusuhan orang Quraisy, pun hingga wafat tidak pernah menyatakan pengakuannya atas kerasulan Muhammad saw.

Bagaimanapun, keselamatan Muhammad saw dan tugas awal kerasulannya selama di Mekkah sungguh tertolong oleh tradisi *al-'ashabiyyah al-qabaliyyah*, yang berperan penting dalam menarik keluarga Bani Hasyim dan Bani al-Mutthalib untuk menjamin keselamatannya. Selama perlindungan kepadanya diberikan oleh anggota terkemuka Quraisy seperti Abu Thalib atau Khadijah, selama itu pula Muhammad saw aman dari upaya pencederaan fisik bukan hanya dari kabilah selain Quraisy, tapi juga dari kabilah Quraisy sendiri. Di bawah naungan tradisi kekabilahan, hanya anggota kabilahnya sendiri yang berani menentangnya dengan cara-cara yang dapat diterima di dalam kabilah bersangkutan, dalam hal ini Quraisy, sementara kabilah lain tidak mungkin melakukan hal itu karena

bayang-bayang balas dendam kekabilahan. Ketika Abu Jahal, seorang tokoh Quraisy yang juga pamannya sendiri, memperlakukan Muhammad saw dengan umpatan, caci maki, dan perlakuan kasar, sikap itu justru mengundang simpati dari pamannya yang lain, yakni Hamzah bin Abdul Mutthalib, yang kemudian menyatakan masuk Islam.[22]

Karena bayang-bayang itu pula upaya pembunuhan terhadap Muhammad saw baru dapat dilakukan setelah Abu Thalib dan Khadijah wafat. Upaya ini pun dirancang secara hati-hati: setiap kabilah diminta mengirimkan wakilnya untuk menjadi anggota tim pembunuh, sehingga bila kelak muncul tuntutan balas dendam, hal itu akan dapat dihadapi dan ditanggung bersama. Kelompok Quraisy yang sangat gigih menentang Muhammad saw adalah keluarga Umayyah dengan tokoh utamanya Abu Sufyan bin Harb. Demikianlah, di bawah pengaruh tradisi kekabilahan, penentangan terhadap kerasulan Muhammad saw menjelma menjadi pertarungan terselubung antara Quraisy lawan Quraisy, khususnya antara kubu Bani Hasyim dan Bani Mutthalib di satu sisi *versus* kubu Bani Umayyah dan para pendukungnya di sisi lain.

Permusuhan yang kian hebat menyebabkan kaum Muslim meninggalkan Mekkah demi menyelamatkan diri. Bagi mereka yang tidak mempunyai kabilah pelindung, seperti budak atau *mawlâ*, hijrah ke tempat lain adalah cara terbaik. Sejarah mencatat, sebagian besar kaum Muslim yang hijrah pertama kali ke Habsyi (Ethiopia) terdiri dari warga Mekkah kelas bawah.[23] Tetapi, hijrah yang fenomenal ke Yatsrib sekitar tahun 622 M bukan hanya memberikan tempat aman bagi kaum Muslim Mekkah, tetapi juga menyatukan kekuatan elemen Quraisy dengan kekuatan dua elemen Arab terkemuka di kota itu yang selalu terlibat permusuhan abadi, yaitu al-Aus dan al-Khazraj. Sebagaimana tampak dalam uraian selanjutnya, penyatuan kekuatan tersebut memperlihatkan batas-batasnya sendiri, khususnya pada masa awal upaya ofensif Muhammad saw melawan kaum Quraisy Mekkah dan pada saat beliau wafat.

Pada tahun pertama di Yatsrib yang kemudian disebut *Madînah al-Rasûl* atau Madinah, Rasulullah saw membuat langkah awal mengurangi semangat *'ashabiyyah qabaliyyah* melalui penetapan hubungan persaudaraan (*mu'akhkhah*) antara kaum Muhajirin yang berbasis kabilah Quraisy dan kaum Anshar yang berbasis kabilah al-Khazraj dan sebagian kabilah al-Aus. Maka, Muhammad saw

menyatakan Ali bin Abi Thalib sebagai saudaranya sendiri, meskipun sebenarnya saudara sepupu dekat. Kemudian Hamzah bin Abdul Mutthalib, pamannya, dipersaudarakan dengan Zaid bin Haritsah, bekas budaknya; Umar bin Khattab dengan Itban bin Malik al-Khazraji; dan Abdurrahman bin Auf dengan Saad bin al-Rabi'. Hubungan persaudaraan itu dinyatakan seperti persaudaraan sedarah senasab yang boleh saling mewarisi, meskipun kemudian dihapus melalui penetapan hukum waris yang lebih baru. Selain itu, kekuatan kaum Muslim yang baru terbentuk dan kemudian disebut *ummah wâhidah* tersebut diperkuat dengan pakta non-agresi dan saling membantu dengan kabilah Yahudi yang secara ekonomis dan militer relatif masih kuat. Pakta yang sering dikenal dengan *Mîtsâq al-Madînah* (Piagam Madinah) itu memuat hak dan kewajiban setiap pihak yang disebut di dalamnya sebagai berikut:

> Dengan nama Allah, Pengasih, Penyayang. Surat Perjanjian ini dari Muhammad-Nabi; antara kaum Mukmin dan Muslim dari kalangan Quraisy dan Yatsrib beserta yang mengikuti mereka dan menyusul mereka dan berjuang bersama mereka; bahwa mereka satu umat di luar golongan manusia lain.
>
> Kaum Muhajirin dari kalangan Quraisy tetap menurut adat-kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, bersama-sama menerima atau membayar tebusan darah antarsesama mereka dan mereka menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.
>
> Bani Auf tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.
>
> Bani Saidah tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan di antara mereka harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.
>
> Bani al-Harits tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.
>
> Bani Jusyam tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.
>
> Bani al-Najjar tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang

berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.

Bani Amr bin Auf tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.

Bani al-Nabit tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.

Bani al-Aus tetap menurut adat-kebiasaan baik mereka yang berlaku, bersama-sama membayar tebusan darah seperti yang sudah-sudah. Dan setiap golongan harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang beriman.

Bahwa orang beriman tidak boleh membiarkan seseorang menanggung utang yang berat di antara sesama mereka. Mereka harus membantunya dengan cara yang baik dalam menebus tawanan atau membayar denda.

Bahwa seorang Mukmin tidak boleh mengikat janji melawan Mukmin lainnya.

Bahwa orang yang beriman dan bertakwa harus melawan orang yang melakukan kejahatan di antara mereka sendiri, atau orang yang suka melakukan perbuatan aniaya, kejahatan, permusuhan, atau berbuat kerusakan di antara orang beriman dan mereka semua harus melawannya walaupun terhadap anak sendiri.

Bahwa seorang Mukmin dilarang membunuh sesama Mukmin karena membela orang kafir dan dilarang membantu orang kafir melawan orang beriman.

Bahwa jaminan Allah itu satu, Dia melindungi yang lemah di antara mereka.

Bahwa orang beriman harus tolong-menolong satu sama lain.

Bahwa barangsiapa mengikuti kami dari kalangan Yahudi, maka dia berhak mendapat pertolongan dan perlakuan sama, tidak menganiaya atau melawan mereka.

Bahwa perjanjian damai orang-orang beriman itu satu; tidak boleh orang Mukmin mengadakan perjanjian sendiri dengan meninggalkan orang Mukmin lain dalam keadaan perang di jalan Allah; mereka harus sama dan adil.

Bahwa setiap orang yang berperang bersama kami harus bergiliran satu sama lain.

Bahwa orang beriman harus mencegah dan membela sesamanya dari serangan mematikan dalam perang di jalan Allah.

Bahwa orang beriman yang bertakwa harus selalu berada dalam

petunjuk yang baik dan lurus.

Bahwa dilarang memberikan perlindungan atas harta atau jiwa orang Quraisy dan dilarang menghalangi orang Mukmin daripadanya.

Bahwa siapa yang membunuh orang beriman yang tidak bersalah dengan cukup bukti, maka dia harus mendapat balasan setimpal, kecuali keluarga si terbunuh merelakannya. Dan semua orang Mukmin harus bersama-sama menentangnya dan tidak boleh mendiamkannya.

Bahwa seorang yang beriman, yang mengakui piagam ini dan percaya kepada Allah dan Hari Kiamat, tidak dibenarkan menolong pelaku kejahatan atau membelanya, dan siapa saja yang menolongnya atau melindunginya, maka dia akan mendapat laknat dan murka Allah pada Hari Kiamat dan tak ada suatu tebusan pun yang dapat diterima.

Bahwa bilamana di antara kamu timbul perselisihan tentang masalah apa pun, maka tempat kembalinya hanya kepada Allah dan kepada Muhammad saw.

Bahwa orang Yahudi harus mengeluarkan belanja bersama-sama orang beriman selama mereka masih dalam keadaan perang.

Bahwa orang Yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan orang beriman.

Bagi orang Yahudi agama mereka dan bagi orang Islam juga agama mereka; termasuk para pengikut mereka dan diri mereka sendiri, kecuali orang yang melakukan perbuatan aniaya dan durhaka maka orang seperti itu hanya akan menghancurkan diri dan keluarga mereka sendiri.

Bahwa bagi orang Yahudi Bani al-Najjar sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Bagi orang Yahudi Bani al-Harits sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Bagi orang Yahudi Bani Saidah sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Bagi orang Yahudi Bani Jusyam sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Bagi orang Yahudi Bani al-Aus sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Bagi orang Yahudi Bani Tsa'labah sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf, kecuali orang yang melakukan perbuatan aniaya dan durhaka maka orang seperti itu hanya akan menghancurkan diri dan keluarga mereka sendiri.

Bahwa Jafnah adalah salah satu *bathn* dari Bani Tsa'labah, sama seperti yang berlaku bagi mereka sendiri. Bagi Yahudi Bani Syutaibah sama seperti yang berlaku bagi orang Yahudi Bani Auf. Para *mawâlî* Bani Tsa'labah sama seperti yang berlaku bagi mereka sendiri. Keturunan orang Yahudi sama seperti yang berlaku bagi mereka. Tidak diperkenankan seorang pun keluar berperang kecuali atas izin Muhammad saw; tetapi tidak dilarang membalas jika dilukai. Barangsiapa menumpahkan darah karena dirinya sendiri atau keluarganya, kecuali bila dizalimi, maka Allah pasti akan memberlakukan hukum yang terbaik.

Bahwa orang Yahudi berkewajiban menanggung nafkah mereka sendiri dan kaum Muslim pun berkewajiban menanggung nafkah

mereka sendiri. Mereka harus tolong-menolong dalam menghadapi orang yang hendak menyerang pihak yang membuat piagam perjanjian ini; mereka harus saling menasihati, saling berbuat kebaikan dan menjauhi perbuatan dosa; tidak dibenarkan bagi seseorang berbuat dosa terhadap sekutunya dan hanya orang teraniaya yang harus ditolong; dan orang Yahudi berkewajiban mengeluarkan belanja bersama orang beriman selama masih dalam keadaan perang.

Bahwa Yatsrib adalah tanah haram bagi orang yang mengakui piagam ini; mereka yang mendapat perlindungan *(jar)* seperti jiwa pelindungnya sendiri tidak boleh diganggu dan diperlakukan dengan jahat; seorang perempuan tidak boleh menjadi orang yang dilindungi kecuali atas seizin keluarganya.

Bahwa bila di antara orang-orang yang mengakui piagam ini terjadi suatu perselisihan yang dikhawatirkan akan menimbulkan kerusakan, maka tempat kembalinya adalah Allah dan Muhammad Rasulullah saw; sesungguhnya Allah bersama orang yang teguh dan setia kepada isi piagam ini; dan tidak dibenarkan memberikan perlindungan kepada Quraisy dan orang-orang yang menolongnya. Bahwa di antara mereka harus saling membantu melawan orang-orang yang akan menyerang Yatsrib; jika para penyerang itu diajak berdamai dan mereka setuju menerima perdamaian, maka persetujuan tersebut dapat diterima; apabila mereka sendiri mengajak berdamai, maka sambutlah ajakan perdamaian itu, kecuali bagi orang yang memerangi agama. Bagi setiap orang dari pihaknya sendiri mempunyai bagiannya masing-masing.

Bahwa Yahudi Bani al-Aus, baik *mawâlî* mereka maupun diri mereka sendiri mempunyai kewajiban yang sama seperti mereka yang menyetujui piagam perjanjian ini dengan seluruh kewajiban yang sepenuh-penuhnya atas mereka yang menyetujui piagam ini.

Bahwa kebaikan bukanlah kejahatan dan bagi yang melakukannya hanya akan memikul sendiri akibatnya; sesungguhnya Allah bersama pihak yang benar dan patuh menjalankan isi piagam ini. Sesungguhnya orang tidak akan melanggar isi piagam ini kecuali dia zalim atau pembuat dosa. Barangsiapa keluar atau tinggal di Madinah, keselamatannya terjamin kecuali yang zalim atau pembuat dosa. Sesungguhnya Allah menjadi pelindung bagi yang berbuat baik dan bertakwa; dan (demikian pula) Muhammad Rasulullah saw. [24]

Menurut Ahmad Ibrahim al-Syarif,[25] naskah asli *Mîtsâq al-Madînah* tidak diketahui, dan kandungan naskah hanya diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq tanpa menyebut sumber dan mata rantai periwayatannya. Meskipun demikian, dalam pandangan para ahli Islam, hal itu tidaklah mengurangi keaslian dokumen, karena banyak

sumber lain juga merujuknya meskipun tanpa menyebut teksnya. Selain itu, gaya bahasa yang digunakan sesuai dengan gaya bahasa pada masa piagam itu dibuat, dan isinya juga sejalan dengan struktur masyarakat Arab kala itu yang sangat terikat dengan kehidupan kekabilahan dan pengakuan mengenai kuatnya *'ashabiyyah qabaliyyah* di kalangan mereka. Dengan jelas, piagam ini meneguhkan dan tidak hendak mengubah realitas kehidupan kekabilahan orang Arab kala itu. Perubahan[26] dilakukan pada beberapa aspek yang kelak memberi sumbangan bagi perubahan masa depan orang Arab dalam jangka panjang. Perubahan itu juga menjadi penanda awal bahwa kehadiran Islam menjadi pendorong sentripetal bagi mereka, khususnya di bagian tengah semenanjung.

Perubahan pertama terletak pada sifat perjanjian. Walaupun isi perjanjian seperti itu telah dikenal luas oleh masyarakat Arab, antara lain menyangkut substansi pembalasan darah dengan darah atau dengan tebusan dan pemberian perlindungan (*jiwâr*), sifat perjanjian pada masa sebelum Islam umumnya tidak mensyaratkan tindakan zalim bagi mereka yang terikat perjanjian. Tindakan apa pun, baik kezaliman yang dilakukan anggota kabilah ataupun keterzaliman yang diperolehnya dari kabilah lain, merupakan tanggung jawab seluruh anggota kabilah bersangkutan dan akan dibela mati-matian oleh mereka. Tetapi Piagam Madinah menyerukan agar kabilah mana pun mencegah anggotanya dari berbuat kezaliman dan tidak memberikan pembelaan bagi pelakunya walaupun anak sendiri. Di satu sisi, piagam ini menghormati tradisi lama yang berupa pembalasan setimpal (*qishâsh*) dan *jiwâr*, tetapi di sisi lain piagam ini menekankan pembelaan terhadap setiap orang yang teraniaya. Semangat baru ini sesuai dengan penegasan Piagam yang bersumber dari ajaran Islam mengenai pembedaan antara kebaikan dan kejahatan. Jika perbedaan pendapat pada masyarakat Yatsrib mengenai baik dan jahat, kezaliman dan keterzaliman dan sebagainya tidak terselesaikan, maka juru penengahnya (*ḫakam*) tidak lagi para *kâhin* sebagaimana pada masa lalu, melainkan Allah dan Muhammad saw selaku Rasul-Nya. Dengan demikian, Muhammad saw muncul sebagai seorang *chief* (komandan tertinggi) yang memiliki otoritas lintas kabilah.

Perubahan kedua terletak pada penerapan hukuman pembalasan setimpal. Pada masyarakat Arab masa lalu, semua kabilah menerapkan hukum balas dendam yang juga bersifat setimpal. Namun, hukuman

pembalasan setimpal maupun pembayaran denda ditetapkan oleh para pemimpin kabilah. Sebaliknya, dalam Piagam Madinah, penetapan hukuman setimpal dilakukan oleh keluarga dekat korban. Merekalah yang menentukan apakah akan menuntut balas secara setimpal atau merelakan peristiwa dan cukup dengan meminta tebusan. Dengan kata lain, sedang terjadi desain perubahan dari pengaturan hukum yang berasas komunal ke pengaturan hukum yang berasas individual. Dalam perkembangan selanjutnya, di kalangan kaum Muslim masa Rasulullah saw, pengaturan hukum yang berasas individual mengalami penguatan sekaligus perluasan. Termasuk di dalamnya aturan mengenai kewajiban setiap individu mendirikan shalat dan membayar zakat, serta pengaturan saling mewarisi di antara anggota keluarga dekat, khususnya keluarga batih (inti), yang belum pernah dikenal masyarakat Arab pada masa sebelumnya.

Perubahan ketiga yaitu pengenalan institusi masyarakat baru yang disebut *ummah wâ<u>h</u>idah*. Landasan bagi *ummah* ini bukanlah keturunan (*nasab*) dan batas-batas kekabilahan, melainkan keislaman. Namun, kesatuan *ummah* ini tidak bersifat perorangan, melainkan penyatuan berbagai kabilah dengan tetap menghormati eksistensi setiap kabilah. Pendek kata, Piagam Madinah merupakan landasan bagi koalisi besar antarkabilah, sebuah *"chiefdom"*[27] yang meskipun secara eksplisit tidak menyebutkan adanya dominasi pengaruh politik suatu kabilah, namun secara implisit memberikan petunjuk ke arah itu, yaitu dominasi kabilah-kabilah yang terlebih dahulu memeluk Islam, terdiri dari kaum Muhajirin Quraisy serta kaum Anshar al-Khazraj dan sebagian al-Aus.

Dalam piagam itu disebutkan secara jelas orang-orang beriman dan kaum Muslim kabilah Quraisy; kaum Muslim dari lima *bathn* utama al-Khazraj yaitu Bani Auf, Bani Saidah, Bani al-Harits, Bani al-Najjar, dan Bani Jusyam, ditambah dengan dua *bathn* al-Aus yaitu Bani Amr bin Auf dan Bani al-Nabit; sedangkan selebihnya yang belum memeluk Islam hanya disebut secara umum dengan Bani al-Aus saja. Dengan demikian, piagam ini mencakup suatu *chiefdom* yang dilihat dari kepemelukan agama terdiri dari tiga blok, yaitu blok kabilah Muslim, blok kabilah yang menganut agama nenek moyang orang Arab (paganisme), dan blok kabilah Yahudi, masing-masing beserta para pengikutnya. Kenyataan bahwa Rasulullah saw berasal dari kabilah Quraisy memberikan legitimasi kuat bagi kabilah tersebut, yang implisit

menempati posisi puncak piramida politik dan sosial masyarakat Madinah.

Perubahan keempat adalah pola perlakuan terhadap kekuasaan. Dengan posisi sentral Muhammad saw sebagai Rasulullah dan pemimpin puncak (*chief*)—bukan hanya bagi kaum Muslim melainkan juga kelompok masyarakat lainnya—serta posisi legitimatif kabilah Quraisy di Madinah, sangat memungkinkan bagi Muhammad saw untuk menempatkan diri sebagai penguasa politik bergelar apa pun, termasuk sebagai raja (*mâlik*). Hal seperti itu sangat umum dilakukan oleh pemimpin tertinggi kabilah-kabilah Arab, sebagaimana terjadi pada kabilah Azad Ghassan (*Mulûk al-Ghasasinah)* atau kabilah Kindah (*Mulûk Kindah*). Dalam kaitan ini, Hussein Haikal menulis[28] bahwa Muhammad saw tidaklah memikirkan kepemimpinan politik (kerajaan), kepemilikan harta benda, atau kegiatan perdagangan bagi dirinya. Tujuan yang ingin dicapainya adalah melanjutkan penyampaian risalah agar manusia bersedia menerima Islam, meningkatkan keimanan bagi mereka yang menerimanya, dan memberi jaminan keamanan bagi mereka yang memeluknya. Namun, tugas risalahnya juga memberikan kebebasan beragama bagi mereka yang memeluk agama selain Islam. Selain itu, risalahnya juga menekankah pentingnya penegakan akhlak mulia dan persaudaraan bukan hanya terhadap sesama Muslim tetapi terhadap semua golongan umat manusia.

Dengan kata lain, kelima prinsip ini—yaitu ajakan memeluk Islam, keamanan menjalankan ajaran Islam bagi pemeluknya, jaminan kebebasan beragama bagi pemeluk agama lain (jika tidak bersedia memeluk Islam), penegakan akhlak mulia, dan persaudaraan antar-anggota masyarakat—merupakan tujuan otoritas politik yang Muhammad saw ingin capai melalui Piagam Madinah. Kelak, dalam perjalanan sejarah, jaminan kebebasan beragama tidak berlaku bagi penganut paganisme Arab dan hanya berlaku bagi kalangan Ahli Kitab dan Zoroaster dengan imbalan pembayaran pajak kepala (jizyah). Otoritas politik yang Rasulullah miliki ini digunakan untuk meneguhkan sendi-sendi pembentukan *ummah* (masyarakat, bukan negara) di Madinah. Dengan perspektif ini, dapat dipahami bila Rasulullah saw diam seribu bahasa mengenai bentuk kepemimpinan politik yang harus berlaku bagi generasi penerusnya.

Mengacu pada Piagam Madinah, Rasulullah saw mulai melakukan konsolidasi ke dalam dan menghimpun kekuatan masyarakat Madinah

sebagai langkah membendung hegemoni dan tekanan dari Mekkah. Selama delapan bulan di Madinah, Rasulullah saw mempersiapkan sejumlah ekspedisi militer skala kecil untuk mencegat kafilah dagang Quraisy. Satuan-satuan kecil (*sariyyah*, jamak: *saraya*) yang dikirim antara lain pasukan berjumlah 30 orang Muhajirin ke daerah Ish di dekat Laut Merah di bawah pimpinan paman Nabi saw, Hamzah bin Abdul Mutthalib; pasukan berkekuatan 60 orang Muhajirin ke Wadi Rabigh pimpinan Ubaidah bin al-Harits; serta pasukan berkekuatan 20 orang Muhajirin pimpinan Saad bin Abi Waqqas ke daerah sekitar Hijaz. Ekspedisi militer ini bertujuan mengganggu urat nadi perdagangan dan kehidupan kaum Quraisy Mekkah. Ekspedisi ini sekaligus memberi isyarat kepada kaum Quraisy Mekkah bahwa kepentingan mereka bergantung pada adanya saling pengertian dengan kaum Muslim saudara mereka sendiri yang terpaksa pindah ke Madinah, dengan jalan menghindari bencana lebih besar dalam wujud peperangan, menjamin kebebasan kaum Muslim menjalankan agama mereka, dan menjamin keamanan lintas utara perdagangan Quraisy. Setahun setelah bermukim di Madinah, Muhammad saw sendiri memimpin pasukan berkekuatan kecil ke daerah bernama Abwa', dengan maksud mencegat rombongan dagang Quraisy tetapi mereka tidak diketemukan. Sebagai gantinya, Muhammad saw bertemu dengan kabilah Bani Dzamra yang menguasai daerah Waddan dekat Abwa' dan mengadakan perjanjian persekutuan dengan mereka. Pasukan lain berkekuatan 200 orang di bawah pimpinan Nabi saw berangkat menuju pedalaman Yanbu' untuk maksud yang sama, tetapi mereka juga tidak menemukan orang Quraisy dan akhirnya mengadakan perjanjian persekutuan dengan kabilah Bani Mudhij.[29]

Satuan-satuan bersenjata yang dikirim Rasulullah saw ke sejumlah tempat tersebut, juga ke beberapa tempat lainnya, masih ditulangpunggungi oleh kaum Muhajirin kabilah Quraisy dan belum melibatkan kabilah-kabilah Anshar, hingga menjelang Perang Badar. Namun demikian, ketika Nabi saw memimpin ekspedisi militer menuju daerah Buwat dan Usyaira untuk mencegat kafilah Quraisy pimpinan Abu Sufyan yang hendak berdagang ke Syria (Syam), banyak warga Anshar ikut menyertai Nabi saw—ketika itu kafilah tersebut ternyata telah melewati titik penyergapan yang dituju. Setidaknya ada dua alasan yang dapat dijadikan pijakan analisis mengenai kaum Anshar yang tidak banyak terlibat dalam pengiriman satuan-satuan militer dengan misi

penyergapan ke luar Madinah. *Pertama*, Piagam Madinah maupun Perjanjian Aqabah ke-II yang melibatkan kaum Muslim Anshar hanya menyebutkan kesediaan mereka untuk melindungi penduduk Muslim Mekkah yang hijrah ke Madinah dan tidak menyebutkan keharusan menyiapkan kekuatan bersenjata untuk maksud penyerangan terhadap kaum Quraisy ke luar Madinah. *Kedua*, Piagam Madinah maupun Perjanjian Aqabah ke-II masih membuka ruang yang luas bagi semangat kekabilahan. Pada Perjanjian Aqabah ke-II, Nabi saw meminta agar rombongan haji kaum Muslim Madinah memilih sembilan orang dari al-Khazraj dan tiga orang dari al-Aus sebagai penanggung jawab masyarakat mereka sendiri. Sementara pada Piagam Madinah, seluruh suku yang telah memeluk Islam dari kedua kabilah besar tersebut diperkuat posisi kesukuannya melalui penyebutan secara tersurat. Ini dapat diartikan bahwa pencegatan kafilah dagang Quraisy maupun penyerangan ke luar Madinah dipandang sebagai perseteruan internal antarkabilah Quraisy, tanpa keharusan keterlibatan kabilah lain.

Menjelang Perang Badar, barulah pasukan bersenjata berkekuatan 305 orang yang bergerak ke luar Madinah dan dipimpin sendiri oleh Nabi saw terdiri atas tiga komponen, yaitu kaum Muhajirin Quraisy sebanyak 83 orang, kabilah al-Aus menyertakan 61 orang, dan kabilah al-Khazraj menyumbang 161 orang. Komposisi keterwakilan kabilah seperti ini adalah kelaziman bagi suatu koalisi besar antarkabilah di kalangan orang Arab yang terus dipertahankan dalam pembentukan milisi bersenjata kaum Muslim di Madinah. Pasukan bersenjata tersebut bermaksud menghadang kafilah pimpinan Abu Sufyan yang bergerak pulang ke Mekkah dari Syria, yang sewaktu keberangkatannya mereka lolos dari hadangan kaum Muslim. Ketika pasukan sampai di suatu oasis bernama Dhafiran, mereka mendapat kabar bahwa orang-orang Mekkah telah bersiap-siap akan melindungi kafilah dagang mereka yang sedang pulang dari Syria. Mendengar kabar ini, Nabi saw bersiap menuju Badar, oase yang biasa digunakan untuk beristirahat dan pesta para kafilah. Mendengar ada kekuatan kaum Muslim, Abu Sufyan mengambil rute lain dan berhasil menjauhi pasukan tersebut hingga aman dari kejaran. Pada saat yang hampir bersamaan, pasukan Mekkah pimpinan Abu Jahal bin Hisyam, berkekuatan sekitar 900-1.000 orang, juga berangkat menuju Badar, meskipun kafilah dagang mereka telah selamat. Dan, terjadilah perang antara pasukan

Muslim di bawah pimpinan Nabi saw dan pasukan Quraisy Mekkah pimpinan Abu Jahal.

Setelah peristiwa Badar, konsolidasi kepemimpinan Muhammad saw di Madinah berlangsung melalui serangkaian perang, baik penyergapan dadakan sebelum lawan siap (*pre-emptive strike*) maupun pertempuran terbuka secara berhadap-hadapan. Pertempuran paling menentukan antara lain terjadi pada Perang Uhud, Perang Ahzab (Khandaq), Penaklukan Mekkah (*Fath Makkah*), hingga Perang Tabuk sebagai operasi perang terakhir yang terjadi semasa hidup Muhammad saw. Melalui serangkaian peperangan ini, hierarki masyarakat Madinah antara Muslim dan non-Muslim, yang dalam Piagam Madinah belum begitu jelas, mulai diperteguh. Hanya kaum Muslim yang boleh bergabung dalam milisi bersenjata Madinah melawan kekuatan luar yang ingin mengganggu kaum Muslim dan kepemimpinan Muhammad saw, sementara non-Muslim diharuskan membayar pajak kepala (jizyah) sebagai pengganti kewajiban mereka memanggul senjata.

Berbagai perkembangan menyangkut hubungan kaum Muslim dan non-Muslim selama masa berlangsungnya peperangan mengubah karakter kekuasaan "*Chiefdom Madinah*". Seluruh kabilah Yahudi akhirnya terusir dari Madinah, bahkan dari Semenanjung Arabia, setelah Yahudi di Khaibar, di Fadak, dan di daerah lain di utara dilumpuhkan dan diusir pasukan Muhammad saw karena mereka terlibat dalam penyerangan Madinah. Ajakan memeluk Islam yang semula sukarela lalu dilakukan dengan disertai kekerasan. Berbagai kabilah Arab yang pernah menunjukkan permusuhan terhadap *Chiefdom Madinah* diserang dengan dua pilihan: memeluk Islam atau dibunuh dan dirampas harta bendanya, termasuk perempuan dan anak-anak. Bagi anggota kabilah yang beragama Yahudi, Nasrani, dan penganut Majusi (Zaratustra), tersedia pilihan ketiga, yaitu tetap dalam agama mereka dan membayar jizyah. Mengingat hampir semua kabilah Arab terlibat permusuhan dengan *Chiefdom Madinah* baik langsung ataupun karena terikat dalam perjanjian, pilihan seperti itu merupakan ancaman serius dan menimbulkan rasa gentar kabilah bersangkutan. Dengan kata lain, seluruh Semenanjung Arabia berada dalam gejolak konflik dan perang, suatu situasi yang sangat mengganggu aktivitas perekonomian mereka yang amat tergantung pada sektor perniagaan dan keamanan jalur perdagangan.

Selingan perdamaian di tengah situasi perang tersebut memang terjadi, tetapi hanya pada beberapa momen. Yang paling signifikan adalah Perjanjian Hudaibiyah pada tahun ke-6 H (sekitar tahun 628 M). Sebagaimana tercatat dalam sejarah, Perjanjian Hudaibiyah memungkinkan *Chiefdom Madinah* melakukan perluasan seruan memeluk Islam dengan tenang melampaui batas-batas geografis kabilah Arab, menuju utara ke wilayah kekuasaan Romawi dan menuju timur ke wilayah kekuasaan Persia. Sementara pihak Madinah memperoleh keuntungan seperti ini, pihak Quraisy Mekkah justru menuai hasil pahit dari perjanjian tersebut. Pasalnya, sejumlah orang Mekkah yang datang ke Madinah dan memeluk Islam, yang menurut perjanjian harus dikembalikan ke Mekkah, tidak mau kembali ke Mekkah, tetapi justru membentuk kelompok bersenjata yang dipimpin Abu Bashir bin Asid dari Bani Zuhrah—kelompok ini mengganggu jalur perdagangan Mekkah menuju Syria. Perjanjian lain yang juga signifikan adalah perjanjian *Chiefdom Madinah* dengan kelompok-kelompok non-Muslim di Aila, Jarba, dan Adhruh di perbatasan Syria, serta penerimaan berbagai delegasi kabilah Arab untuk menyatakan pengakuan kepemimpinannya, yang berlangsung sejak tahun ke-5 hingga puncaknya tahun ke-9 H yang sering disebut Tahun Delegasi (*'Âm al-Wufûd*).

Setelah puncak Tahun Delegasi berlalu, Madinah menjelma menjadi pusat *chiefdom* baru yang menjangkau hampir semua kabilah Arab di Semenanjung Arabia yang luas, dan dengan begitu sempurnalah posisi politik Muhammad saw sebagai panglima tertinggi (*chief*) masyarakat Arab lintas kabilah. Meski dalam posisi kuat seperti itu, tidak ada gelar kepemimpinan politik apa pun yang melekat pada Muhammad saw selain sebagai Rasulullah. Pada setiap kabilah yang menyatakan menerima kepemimpinannya, Muhammad saw menunjuk seorang tokoh kabilah bersangkutan yang telah memeluk Islam sebagai pemimpin bagi kabilahnya sendiri. Demikianlah misalnya al-Asy'ats bin Qais—pemuka kabilah Kindah yang memimpin delegasi menghadap Muhammad saw untuk memeluk Islam ini tetap pada posisinya sebagai pemimpin kabilahnya. Kabilah-kabilah lain yang menghadap ke Muhammad saw juga memperoleh perlakuan sama—hanya saja, penunjukan sebagai pemimpin kabilah dilakukan Muhammad saw.[30] Maka, kabilah Tsaqif dari Thaif mendapat pimpinan baru yang usianya paling muda di antara anggota delegasi tetapi paling bersemangat

dengan Islam, yaitu Utsman bin Abu al-Ash dari Bani Jutsam bin Tsaqif. Pemimpin baru ini bahkan dipercaya mengurus Thaif secara keseluruhan.

Di wilayah geografis tertentu yang dihuni oleh satu atau sejumlah kabilah, Muhammad saw menunjuk satu orang atau lebih dari kalangan Muhajirin atau Anshar sebagai pembimbing agama sekaligus koordinator bagi para pemimpin kabilah dalam pengumpulan zakat dan pajak. Ali bin Abi Thalib dari Muhajirin dan Muadz bin Jabal dari Anshar ditunjuk untuk wilayah Yaman; Khalid bin Walid dari Muhajirin dan Amr bin Hizam al-Anshari ditunjuk untuk wilayah Najran. Para pemungut pajak tanah (*kharaj*), zakat, dan jizyah terdiri dari pemimpin kabilah masing-masing, seperti Zur'ah bin Dzi Bazan untuk Himyar, Muhajir bin Abi Umayyah untuk Shan'a, Basar bin Sufyan al-Kaabi untuk Bani Kaab, Dhahak bin Sufyan al-Kilabi untuk Bani Kilab, Adi bin Hatim bin Thayyi untuk kabilah Thayyi dan Asad, serta Uyainah bin al-Hishn untuk kabilahnya sendiri, Bani Tamim.[31]

Selain menciptakan hierarki kepemimpinan sederhana seperti itu, Muhammad saw juga menerapkan berbagai aturan baru yang bersumber dari ajaran Islam, yang membatasi kewenangan kabilah dalam mengatur anggotanya maupun berhubungan dengan kabilah lain. Meskipun tiap individu memiliki kemerdekaan dalam kerangka hubungan kekabilahan sebagaimana orang Arab kenal sebelum Islam, agama Islam mengalihkan kemerdekaan individu itu dalam lingkup tanggung jawabnya sendiri. Setiap tindakan individu yang dilakukan atas dasar pilihan bebas harus menjadi tanggung jawab individu bersangkutan dan tidak lagi menjadi tanggung jawab kabilahnya. Terkait setiap tuntutan hukum, perdata maupun pidana, kabilah tidak lagi memiliki otoritas untuk menetapkan dan melaksanakan suatu keputusan hukum, sebab otoritas itu telah dipegang oleh "*chiefdom*".

Demikianlah misalnya kasus Bir Maunah (tahun 625 M). Dalam kasus itu, seorang Muslim bernama Amr bin Umayyah dari kabilah Bani Saidah salah membunuh dua anggota kabilah Bani Amir yang terikat *jiwâr* dengan Muhammad saw dan karenanya dia harus membayar diat. Muhammad saw selaku pemangku otoritas *Chiefdom Madinah* lalu meminta bantuan Yahudi Bani Nadhir, yang juga sekutu Bani Amir, untuk membantu membayar diat itu kepada Bani Amir. Peristiwa ini menjelaskan bahwa kewajiban diat tersebut telah

diambil alih dan tidak lagi menjadi tanggung jawab sepenuhnya kabilah Bani Saidah. Pada peristiwa lain, seusai Perang Hunain yang diikuti banyak milisi bersenjata dari unsur kabilah, harta rampasan perang yang diperoleh milisi kabilah dikumpulkan terlebih dahulu dan, tidak seperti biasanya, bagian terbesar rampasan justru diberikan kepada tokoh-tokoh Quraisy yang baru masuk Islam setelah penaklukan Mekkah yang disebut *Mu'allafah Qulûbuhum*, meskipun peran mereka dalam perang itu masih diragukan. Disebutkan bahwa Abu Sufyan bin Harb dan anaknya Muawiyah, Harits bin al-Harits bin Kalada, Suhail bin Amr, dan Khuwaitib bin Abdul Uzza masing masing mendapat 100 unta. Sedangkan puluhan pemuka Quraisy lain yang lebih rendah tingkatannya, masing-masing mendapat separonya, 50 unta. Tokoh Anshar, Abbas bin Mirdas, hanya mendapat beberapa unta, sedangkan tokoh-tokoh lainnya juga merasa diperlakukan berbeda, tidak sebanding dengan pengorbanan mereka dalam perang itu. Hal ini menimbulkan ketidakpuasan mereka yang kemudian disampaikan kepada Muhammad saw oleh tokoh Anshar lain, Saad bin Ubadah.[32] Singkatnya, otoritas kabilah mengalami pembatasan signifikan.

Proses pembentukan, konsolidasi, dan perluasan *Chiefdom Madinah* menunjukkan bahwa kedudukan Islam sebagai pendorong sentripetal terus berlanjut. Proses yang sama juga memperlihatkan tidak adanya desain besar atau rencana jangka panjang mengenai arah yang dituju oleh masyarakat baru tersebut. Proses-proses tersebut cenderung dibiarkan laksana air yang mencari celah untuk mengalir, sebagaimana tampak pada konsekuensi-konsekuensi yang timbul dari setiap peristiwa seperti perang, damai, maupun munculnya peraturan-peraturan baru melalui wahyu atau keputusan Rasulullah saw yang mengharuskan kaum Muslim melaksanakannya. Namun begitu, konsekuensi-konsekuensi tersebut mengindikasikan semangat kuat untuk mengubah struktur masyarakat berbasis kabilah menjadi berbasis individu dan keluarga inti (batih). Peraturan ibadah mengharuskan setiap individu melaksanakan kewajiban individualnya, seperti pengucapan syahadat (persaksian bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad Rasulullah), mendirikan shalat wajib lima kali sehari, membayar zakat, berpuasa Ramadhan, dan melaksanakan haji ke Baitullah.

Kecuali pengucapan syahadat dan tata cara shalat yang tidak memiliki rekam jejak pada masa pra-Islam, ketiga kewajiban individual

lainnya sangat mungkin diterima masyarakat Arab karena kewajiban-kewajiban tersebut tidaklah asing dan bahkan demikian akrab dengan kehidupan mereka. Walaupun zakat berdimensi keagamaan, pembayaran pajak kepala (jizyah) telah lama orang Arab kenal, terutama di wilayah yang pernah mengalami pengaruh Byzantium dan Persia. Sedangkan tradisi berpuasa dapat dengan mudah ditemukan pada para penganut Yahudi, Kristen, atau Hanifiyah. Demikian pula kewajiban berhaji dan berumrah, juga merupakan tradisi yang dikenal luas oleh masyarakat Arab dan didaku sebagai warisan peninggalan Nabi Ibrahim sang *Hanîf*. Meski demikian, pendakuan bahwa Islam, bukan hanya kewajiban berhaji, merupakan penerus tradisi *hanifiyyah* Ibrahim a.s. sejak awal mendapat tentangan dari segelintir orang yang dikategorikan *Hunafâ'*, utamanya Umayyah bin Abi Shalt yang menyatakan bahwa *hanifiyyah* Ibrahim a.s. sebagaimana dia pahami berbeda dari Islam bawaan Muhammad saw sehingga dia menolak memeluk Islam.

Melalui Islam, hubungan antar-keluarga inti diperkukuh, terutama melalui hukum kewarisan. Dalam kerangka hukum kewarisan Islam, kepemilikan harta secara individual menjadi mungkin, tanpa memandang posisi seseorang dalam kabilah atau jenis kelaminnya. Seorang anggota biasa—perempuan ataupun laki-laki, yang sanggup berperang dan yang tidak—sangat mungkin menjadi kaya, bahkan lebih kaya dibanding kepala kabilahnya, dan kekayaannya hanya akan diwarisi oleh anggota keluarga terdekatnya, yaitu *'ashîb* (pemilik *'ashabah*, yaitu keturunan melalui jalur laki-laki, seperti anak laki-laki almarhum(ah) dan keturunan laki-laki ke bawahnya, bapak kandung dan jalur laki-laki ke atasnya) dan *ahl al-furûdh* (orang-orang yang *fardh* warisnya telah ditetapkan al-Qur'an, yaitu putri-putri almarhum(ah), ibu kandungnya, suami/istri, saudara dan saudari seibu/seayah, serta saudari-saudari kandungnya). Tetapi, pengikisan terhadap otoritas kekabilahan tidak berlangsung seketika, karena hukum waris Islam juga berkembang setidaknya dalam tiga tahap berbeda selama sekitar 22 tahun dan masih menyisakan kandungan elemen kekabilahan pra-Islam.[33] Dengan demikian, struktur masyarakat *Chiefdom Madinah* masih memiliki daya tahan untuk tetap tegak sambil terus mengalami perubahan gradual yang mengalir begitu saja mencari arahnya sendiri. Bagaimanapun, setelah kemenangan kaum Muslim dalam banyak peperangan, tampak jelas bahwa penyatuan politik seluruh Semenanjung Arabia menjadi mungkin melalui penyatuan kabilah-kabilah Arab dalam

kepemelukan Islam.

Perubahan kehidupan masyarakat yang dibawa serta oleh kian mapannya *Chiefdom Madinah* memunculkan berbagai persoalan kemasyarakatan baru yang tidak mungkin lagi dikelola semata-mata dengan mengandalkan pola kehidupan kekabilahan, betapapun kuat pola itu mengikat orang Arab. Faktor Islam telah membuka ruang publik yang semakin besar, yang harus ditangani lintas kabilah, baik menyangkut pelaksanaan hukum dan aturan, pembentukan dan pengaturan logistik milisi bersenjata serta pengirimannya ke wilayah pertempuran, pengaturan penggunaan anggaran publik, pembagian rampasan perang, maupun penerimaan dan pengiriman delegasi—semua hal tersebut menjadi ruang publik yang memerlukan penanganan baru. Selama masa kepemimpinan Rasulullah saw, bangunan publik satu-satunya yang tersedia untuk menangani berbagai persoalan tersebut adalah masjid. Masjid berfungsi sebagai tempat shalat dan ibadah individual lain bagi semua lapisan masyarakat. Tetapi, dari masjid pulalah semua kegiatan publik diatur, serta di masjid pula aturan itu dilaksanakan.

Siapa pun yang ingin bertemu Muhammad saw atau para sahabatnya akan mudah dilakukan di masjid. Di sekitar masjid pula Muhammad saw menyimpan harta yang dia peroleh dari seperlima bagian rampasan perang. Di masjid pula beliau menerima delegasi yang menyatakan kepemelukan Islam atau ketundukan kepada kekuasaannya. Ketika delegasi-delegasi itu memerlukan penginapan, berhubung tidak tersedia penginapan umum milik *Chiefdom*, mereka biasanya ditampung di rumah salah seorang sahabatnya, atau jika berjumlah banyak, rombongan delegasi diinapkan di rumah besar milik Ramlah binti al-Harits[34] dari kabilah Anshar Bani Najjar, yang masih kerabat Muhammad saw dari jalur ibundanya, Aminah. Di masa ini belum ada penjara. Untuk menjaga tawanan perang agar tidak kabur, dibuatlah kurungan khusus untuk tawanan laki-laki maupun perempuan yang diletakkan di dekat masjid, sehingga dapat terlihat khalayak umum.[35] Orang-orang yang meninggalkan kabilah mereka menuju Madinah untuk memeluk Islam tetapi tidak berkemampuan membuat tempat tinggal juga ditampung di masjid, tepatnya di emperan masjid yang dikenal dengan sebutan *shuffah*. Pendek kata, masjid adalah pusat segala aktivitas publik dan satu-satunya bangunan publik, karena *Chiefdom Madinah* tidak memiliki perangkat birokrasi selain "birokrasi" kekabilahan yang tidak memerlukan bangunan publik tersendiri. Barak

militer juga tidak diperlukan karena belum ada pasukan reguler dan masih mengandalkan milisi kabilah.

Munculnya berbagai persoalan baru seiring dengan kelahiran *Chiefdom Madinah* memerlukan pengaturan kemasyarakatan secara baru pula. Selama kerasulan Muhammad saw, peraturan-peraturan baru diperoleh dari petunjuk wahyu Allah yang diterima secara bertahap. Banyak aturan tak tertulis, yang telah lama dikenal oleh masyarakat Arab sebelum Islam, diadopsi pada masa Islam—dalam banyak pendapat dinyatakan "dikukuhkan oleh Islam" (*fa-aqarrahu al-Islâm*) melalui wahyu. Sering kali muncul pula peristiwa yang memerlukan pengaturan baru, tetapi wahyu belum turun, sehingga penetapan aturannya harus menunggu jawaban dari wahyu. Hal ini terjadi, misalnya, pada kasus penyergapan kafilah dagang Quraisy oleh satuan kecil pimpinan Abdullah bin Jahsy di bulan Rajab yang dianggap bulan suci. Dalam peristiwa itu, Amr al-Hadrami selaku pimpinan kafilah tewas, dan dua anggotanya tertawan. Bersama sejumlah rampasan perang, keduanya dibawa ke Madinah. Tetapi Rasulullah saw menolak hasil kerja mereka karena dianggap melanggar larangan perang di bulan suci. Hal ini menimbulkan kebingungan, bukan hanya bagi Abdullah bin Jahsy dan anggota satuannya tetapi juga kaum Muslim lain sehingga banyak yang menyalahkan tindakan itu. Kebingungan baru sirna dengan turunnya wahyu Surat al-Baqarah [2]: 217. Rasulullah saw kemudian menggunakan kedua tawanan itu sebagai jaminan pertukaran untuk dua Muslim yang ditawan di Mekkah.

Persoalan baru yang secara laten tumbuh menguat menyertai munculnya *Chiefdom Madinah* adalah menyangkut kepemimpinan politik. Hingga Nabi Muhammad saw wafat, tidak ada aturan baku mengenai suksesi kepemimpinan yang seharusnya dilaksanakan kaum Muslim, dan karenanya masalah ini tetap menjadi persoalan laten hingga hari ini. Kerasulan Muhammad saw tidak dapat menghapus kenyataan bahwa beliau adalah anggota kabilah Quraisy. Di bawah bayang-bayang semangat '*ashabiyyah qabaliyyah* yang masih kuat dan manfaat yang pernah dia peroleh dari semangat itu semasa awal kerasulannya, amat besar kemungkinan bagi para Muslim kabilah Quraisy untuk memiliki rasa hegemonik, bahkan terhadap kabilah-kabilah Anshar penolong mereka. Ketika Perjanjian Aqabah ke-II berlangsung, tebersit kekhawatiran dalam diri kaum Muslim Anshar bahwa mereka akan ditinggalkan setelah Muhammad saw meraih kemenangan dari kaum Quraisy Mekkah. Kekhawatiran itu

disampaikan oleh seorang peserta ikrar bernama Abu al-Haitam bin al-Tahiyyan, yang bertanya:

> Rasulullah, kami dengan orang-orang itu—yakni orang-orang Yahudi—terikat oleh perjanjian yang sudah akan kami putuskan. Tetapi apa jadinya kalau kami lakukan ini lalu kelak Tuhan memberikan kemenangan kepada Tuan, kemudian Tuan kembali kepada masyarakat Tuan dan meninggalkan kami?

Muhammad tersenyum, dan berkata:

> Tidak, saya sehidup semati dengan tuan-tuan. Saya akan memerangi siapa saja yang tuan-tuan perangi dan saya akan berdamai dengan siapa saja yang tuan-tuan ajak berdamai.[36]

Kekhawatiran seperti ini dapat dipendam dan ditekan ke alam bawah sadar, terutama saat Muhammad saw benar-benar menepati janjinya untuk bersikap setara dan tetap bersama mereka di Madinah hingga akhir hayatnya, sementara para sahabat Muhajirin pun menunjukkan komitmen yang sama seperti Rasulullah. Namun demikian, potensi laten ini menemukan momentum untuk bangun dari bawah sadar kaum Anshar tatkala Muhammad saw memperlihatkan sikap lemah lembut kepada para bekas seterunya di Mekkah saat penaklukan kota itu. Saad bin Ubadah, pimpinan salah satu kelompok pasukan pengepung yang terdiri dari orang-orang Madinah, berseru saat pengepungan berlangsung: "Hari ini adalah hari perang, di mana yang haram menjadi halal dan Allah akan menghinakan orang Quraisy." Pernyataan ini sampai pula ke telinga Muhammad saw, yang kemudian memerintahkan mencabut bendera dari tangan Saad dan mengalihkannya ke anaknya, Qais. Tetapi akhirnya, kepemimpinan pasukan diserahkan kepada seorang Quraisy, Zubair bin al-Awwam, dan ketika memasuki Mekkah, Rasulullah saw mengambil bendera itu dan menancapkannya pada sebuah tongkat sambil menyatakan bahwa Saad telah berbohong dan bahwa hari ini adalah hari pengampunan, di mana Allah memuliakan orang Quraisy.[37]

Pada saat Penaklukan Mekkah itu pula Muhammad saw memberi jaminan: siapa saja yang memasuki rumah tokoh Quraisy Abu Sufyan bin Harb, dia akan aman. Rasulullah saw juga berkenan bersenda gurau dengan Abu Sufyan, pemimpin berbagai pertempuran melawan kaum Muslim yang baru saja memeluk Islam. Muhammad saw juga

memberi pengampunan bagi sebagian besar dari 17 orang yang dinyatakan dihukum mati. Mereka yang mendapat pengampunan semuanya tokoh Quraisy, di antaranya Hindun yang merobek jasad dan memakan hati Hamzah saat Perang Uhud; Abdullah bin Abi al-Sarh, saudara sepersusuan Utsman bin Affan yang pernah menuliskan wahyu di Madinah tetapi kembali ke Mekkah dalam keadaan murtad; serta Ikrimah bin Abu Jahal dan Sofwan bin Umayyah, dua pemimpin Quraisy yang paling gigih melawan tentara Muslim hingga hari Penaklukan Mekkah. Momentum lainnya yaitu saat pembagian harta rampasan Perang Hunain sebagaimana disinggung sebelumnya, yang dipandang tidak adil oleh kaum Anshar yang terlibat dalam perang tersebut. Adalah Saad bin Ubadah—tokoh yang dikatakan telah berbohong—yang tampil menyampaikan aspirasi kaum Anshar dan mendukungnya. Tetapi, Muhammad saw menyuruhnya mengumpulkan orang-orang Anshar dan menyatakan komitmennya untuk tetap bersama mereka, dan orang Anshar pun lebih memilih hidup bersama Muhammad saw daripada memperoleh harta rampasan yang lebih besar.

Selama Muhammad saw hidup, potensi laten persoalan kepemimpinan dapat dengan mudah teratasi, mengingat ia memegang posisi istimewa di tengah umat serta mampu membuat keseimbangan di antara ketiga kabilah utama. *Chiefdom Madinah* masa Muhammad saw memang memiliki ciri khas yang sangat menonjol dalam hal kesetaraan dan semangat egalitarian di antara warganya. Tercatat dalam sejarah, Zaid bin Haritsah, seorang bekas budak, berkali-kali ditunjuk sebagai komandan pasukan yang anggotanya orang-orang terhormat. Tidak jarang pula koordinator umum para komandan pasukan tempur dipilih dari anggota kabilah non-Quraisy. Muhammad saw juga sering menunjuk salah seorang pemuka kaum Anshar menjadi pemimpin pengganti di Madinah selama beliau memimpin operasi militer ke luar kota. Di atas semua itu, Muhammad saw mengubah tradisi kabilah Arab pra-Islam yang umumnya mengambil keputusan setelah bermusyawarah dengan Majelis Kabilah. Orang-orang yang diajak bermusyawarah tidak terbatas pada tokoh-tokoh kabilahnya sendiri, Quraisy Muhajirin, atau ketiga kabilah utama, melainkan sahabat-sahabatnya yang berasal dari kalangan lebih luas, termasuk Salman al-Farisi, bekas budak asal Persia. *Chiefdom Madinah* di bawah Muhammad saw bukanlah kerajaan (*mulk*), negara (*ḫukûmah*), atau

chiefdom kekabilahan pola lama yang harus mendengar dan bermusyawarah dengan Majelis Kabilah. Tradisi musyawarah tetap dipertahankan, dan mereka yang diajak bermusyawarah dipandang penting eksistensinya seolah-olah seperti bayang-bayang Majelis Antar Kabilah, meskipun tidak diformalkan dalam bentuk kelembagaan tertentu.

Meskipun demikian, persoalan laten tersebut tidak mudah begitu saja padam. Apalagi, sejumlah catatan para ahli hadis—yakni Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Ibnu Hanbal—mengindikasikan kecenderungan Muhammad saw menempatkan kabilah Quraisy di atas kabilah lain dalam hal kepemimpinan. Imam Muslim, misalnya, meriwayatkan hadis Rasulullah saw yang menyatakan keunggulan Quraisy dalam kepemimpinan. Salah satu hadis itu menyatakan:

حدّثنا احمد ابن يونس حدّثنا عاصم بن محمّد بن زيد عن ابيه قال، قال عبد الله، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من النّاس اثنان.

Menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus, menceritakan kepada kami Ashim bin Muhammad bin Zaid dari ayahnya yang mengatakan bahwa Abdullah (bin Umar) berkata, Rasulullah saw bersabda: “Kepemimpinan ini selalu berada di tangan orang Quraisy selama masih ada dua orang di antara mereka”.[38]

Musnad Imam Ahmad bin Hanbal bahkan meriwayatkan lebih banyak hadis dengan makna substantif yang sama, yaitu sebanyak delapan riwayat, satu di antaranya menyebutkan:

حدّثنا زيد بن الحباب حدّثنا معاوية بن صالح قال حدّثني ابو مريم انّه سمع ابا هريرة يقول، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: الملك في قريش والقضاء في الأنصار والأذان في الحبشة والسّرعة في اليمن، وقال زيد مرّة يحفظه والأمانة في الأزد.

Menceritakan kepada kami Zaid bin al-Hubab, menceritakan kepada kami Muawiyah bin Shalih yang berkata, menceritakan kepadaku Abu Maryam bahwasanya dia mendengar Abu Hurairah berkata, Rasulullah

> saw bersabda: "Kepemimpinan di tangan Quraisy, pengadilan di tangan Anshar, adzan di tangan orang Habsyi, dan kecepatan di tangan orang Yaman". Zaid pun menyebut satu hal lagi yang dia ingat: "Amanah di tangan (kabilah) Azad".[39]

Tidak pernah ada ulasan memuaskan tentang motif Rasulullah saw yang sesungguhnya di balik kelahiran hadis-hadis tersebut. Yang pasti, segera setelah Rasulullah saw wafat, persoalan laten ini langsung muncul ke permukaan dan menjadi polemik besar di kalangan para sahabat Muhammad saw meskipun kemudian kaum Anshar mengakui keabsahan kepemimpinan Quraisy atas kaum Muslim. Sejarah mencatat, pada masa selanjutnya, dominasi kaum Quraisy Muhajirin dan elemen Quraisy lainnya dalam kepemimpinan atas seluruh kaum Muslim tidak dapat diganggu gugat lagi, sementara pengaruh dua kabilah utama Anshar, al-Khazraj dan al-Aus, kian lama kian tenggelam.

Perseteruan dan peperangan terus-menerus antara Mekkah dan Madinah—sejak Muhammad saw hijrah ke Madinah hingga Penaklukan Mekkah tujuh tahun sesudahnya—menimbulkan gangguan serius bagi aktivitas perekonomian warga kedua kota itu dan menguras banyak sumber ekonomi yang sangat berharga bagi persiapan persenjataan dan logistik. Sebagian kebutuhan sehari-hari, seperti daging, susu, atau bahan pembuat roti murah, dapat diperoleh dari produksi setempat. Tetapi, sejumlah kebutuhan lain tidak dapat mereka cukupi sendiri, seperti sebagian barang tenunan atau peralatan perang, termasuk sebagian kebutuhan makanan. Kehidupan ekonomi kaum Muslim demikian sulit. Akibatnya, ketika persiapan menghadapi Perang Ahzab, para sahabat Rasulullah saw mengalami kelaparan karena kekurangan bahan makanan, padahal mereka harus terus menggali parit dalam keadaan cuaca yang sangat dingin. Menurut riwayat, mereka terpaksa bekerja menggali parit sambil mengganjal perut mereka dengan batu, sementara Rasulullah saw sendiri merasakan kelaparan yang amat berat sehingga harus mengganjal perutnya dengan dua batu sekaligus.[40]

Mengingat belum ada kewajiban zakat dan *a'syar* (sepersepuluhan) bagi kaum Muslim hingga tahun ke-9 H, maka bagi pihak Madinah, pengeluaran untuk persiapan peperangan panjang itu bersumber dari dukungan donatur perorangan sukarela, dari jizyah (yang jumlahnya masih sedikit), dan harta rampasan perang. Untuk ekspedisi Muktah,

Utsman bin Affan menyumbang uang 1.000 dinar plus 300 unta dan 50 kuda. Sedangkan Muhammad saw, yang selalu memperoleh seperlima rampasan perang, menggunakan sebagian besar harta itu untuk membeli senjata dan logistik setelah menyisihkan bagian untuk konsumsi diri dan keluarganya selama setahun.[41] Melihat keadaan menjelang Perang Ahzab yang demikian mengenaskan dan kemampuan Utsman memberi donasi untuk operasi Muktah, dapat diduga bahwa kehidupan produksi ekonomi masyarakat Madinah amat bertumpu pada *ghanîmah* (rampasan perang, jizyah, dan kemudian *kharaj*), karena mode produksi perdagangan reguler yang mampu memberi keuntungan besar sekaligus kekayaan tidak bisa berkembang dalam situasi genting dan tekanan peperangan. Artinya, mode ekonomi *Chiefdom Madinah* dapat disebut "mode ekonomi *ghanîmah*".[42]

Lebih lanjut, peperangan antara *Chiefdom Madinah* melawan berbagai kabilah Arab yang memusuhinya karena satu dan lain alasan, sebelum Penaklukan Mekkah maupun sesudahnya, merusak aktivitas ekonomi hampir semua kabilah Arab. Bahkan banyak kabilah lalu hancur berantakan akibat kalah perang dan para anggotanya, termasuk anak-anak dan perempuan, menjadi tawanan atau dijadikan budak, kecuali mereka yang bersedia memeluk Islam. Namun demikian, dari sisi mode produksi ekonomi saat itu, peperangan yang berujung pada penaklukan itu akhirnya menjadi kebutuhan bagi *Chiefdom Madinah* guna mempertahankan kesinambungan mode ekonomi *ghanîmah*. Menurut riwayat, dalam Perang Hunain—perang melawan persekutuan kabilah-kabilah Hawazin, Tsaqif, Nashr, dan Jusyam di wilayah Thaif di bawah pimpinan Malik bin Auf—kaum Muslim memperoleh banyak rampasan perang. Sebagian rampasan itu terdiri dari 22.000 unta, 40.000 kambing, 4.000 *'uqya* perak (satu *'uqya* kira-kira setara 30 gram), serta lebih dari 6.000 tawanan, semuanya dipindahkan ke suatu lembah bernama Ji'ranah di bawah pengawalan karena pasukan Muslim lain terus mengejar lawan mereka hingga tuntas.[43] Pada sisi lain, mereka yang kalah, seperti Abu Sufyan dan anaknya, Muawiyah, jatuh miskin walaupun harta mereka tidak dirampas saat Penaklukan Mekkah. Bahkan menurut riwayat, Muawiyah bin Abi Sufyan menjadi gembel (*sha'lukah*) kala pindah ke Madinah, sehingga tatkala seorang wanita Quraisy bertanya kepada Rasulullah saw tentang Muawiyah yang telah meminangnya, beliau tidak merekomendasikan Muawiyah untuk

dijadikan suami bagi wanita itu.[44]

Mode ekonomi semacam itu bukanlah hal asing bagi masyarakat Arab, terlebih lagi bagi mereka yang termasuk *ahl al-wabar*. Peperangan antarkabilah sudah biasa menghasilkan kehancuran total bagi kabilah yang kalah, karena seluruh harta mereka dirampas dan orang-orang yang tertawan—dewasa maupun anak-anak, laki-laki maupun perempuan—dijadikan budak. *Chiefdom Madinah* hanya melanjutkan tradisi yang telah lama orang Arab kenali, dengan beberapa modifikasi, seperti perlakuan lebih baik kepada para tawanan atau kemungkinan pembebasan tanpa syarat bagi yang memeluk Islam atau yang dipandang mulia. Dari konteks perbudakan, adopsi Islam terhadap hukum perang pra-Islam seperti itu tidak mendukung asumsi bahwa Islam menentang perbudakan, melainkan hanyalah bahwa perlakuan terhadap budak lebih baik dibandingkan sebelumnya.

3 Perkembangan dan Keruntuhan "Chiefdom Madinah"

Sebagaimana tampak dalam uraian sebelum ini, pengakuan kerasulan Muhammad saw oleh hampir seluruh kabilah Arab mendorong pemusatan otoritas keagamaan sekaligus pengaruh politik Madinah di kalangan masyarakat Arab. Dengan terusirnya kabilah-kabilah Yahudi, pengaruh Islam di Semenanjung Arabia dapat disebut tidak memiliki pesaing, kecuali agama Kristen di kalangan kabilah Arab di bagian utara Semenanjung Arabia. Sekalipun demikian, beberapa tokoh kabilah beserta pengikut mereka masih belum mengakui sepenuhnya otoritas keagamaan maupun pengaruh politik Muhammad saw hingga beliau wafat. Bahkan, di antara mereka ada yang mengaku sebagai nabi, seperti Thulaihah bin Khuwailid dari Bani Asad, Musailimah bin Habib dari Bani Hanifah di Yamamah, dan Aswad bin Inza al-Ansi di Yaman. Musailimah bahkan pernah mengirim delegasi kepada Muhammad saw bukan untuk menyatakan menerima Islam tetapi memberitahukan Musailimah sebagai nabi bagi kabilah Bani Hanifah sebagaimana Muhammad saw menjadi nabi bagi kabilah Quraisy.

Muhammad saw tidak terlalu mengkhawatirkan mereka, karena mereka hanya mengandalkan kekuatan sendiri. Perhatiannya justru terarah pada kabilah-kabilah Arab di Syria dan Irak di utara yang berbatasan dengan Kekaisaran Romawi dan Persia serta memperoleh dukungan senjata dan dana dari kedua imperium besar itu. Pada tahun

ke-8 H, sebelum Penaklukan Mekkah, Muhammad saw mengirim 15 juru dakwah kepada kabilah Bani Laits dan Zafar serta kabilah-kabilah lain di utara. Seluruh utusan Muhammad saw itu dibunuh. Hal ini mendorong Muhammad saw mengirim pasukan lebih besar guna memerangi mereka. Operasi yang dipimpin Zaid bin al-Haritsah, Ja'far bin Abdul Mutthalib, dan Abdullah bin Rawwahah ini mendapat perlawanan sengit dari pasukan kabilah-kabilah Arab yang dibantu oleh tentara Romawi di daerah Muktah. Ketiga komandan tempur itu pun gugur. Lalu, dengan kecerdikannya, Khalid bin Walid menarik mundur pasukan Muslim dan membawa mereka kembali ke Madinah beserta cukup banyak harta rampasan yang sempat mereka kumpulkan.

Pasca Penaklukan Mekkah, Muhammad saw menyiapkan pasukan perang yang kelak disebut pasukan *'Usrâ* (arti harfiah: yang sulit). Karena keengganan kabilah-kabilah menyediakan anggota pasukan, Muhammad saw kesulitan memobilisasi dan membentuk kekuatan bersenjata. Pasukan yang dengan susah payah terbentuk itu kemudian dia pimpin untuk berangkat ke daerah Tabuk di utara, sehingga disebut pula ekspedisi Tabuk. Pasukan ini tidak bertemu pasukan Romawi, tetapi berhasil mengikat perjanjian dengan beberapa kabilah Arab utara, termasuk penganut Kristen di kota Ailat. Menjelang wafat, di tengah kondisi kesehatan yang semakin menurun, Muhammad saw menyiapkan pasukan besar yang di dalamnya termasuk sahabat-sahabat ternama seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Khalid bin Walid. Kepemimpinan pasukan ini diberikan kepada Usamah bin Zaid bin Haritsah yang belum genap berusia 20 tahun, sebagai penghormatan atas jasa ayahnya yang gugur di Perang Muktah. Penunjukan ini menimbulkan pro dan kontra di kalangan para sahabat Muhammad saw, yang berakibat tertundanya keberangkatan pasukan hingga setelah Muhammad saw wafat. Pengiriman pasukan ini sangat mungkin berkaitan erat dengan wasiat Rasulullah saw, sebagaimana diriwayatkan sebagian ulama, untuk mengeluarkan seluruh kaum musyrik dari Semenanjung Arabia.[45]

Ketika Muhammad saw wafat, otoritas keagamaan dan politik *Chiefdom Madinah* mendapat tantangan keras dari kalangan internal maupun eksternal. Secara internal, pertentangan antarkabilah Muslim di Madinah menemukan momentum untuk muncul ke permukaan, khususnya antara Muhajirin Quraisy dan Anshar Khazraj dan Aus. Pada hari Muhammad saw wafat, kaum Anshar berkumpul di Tsaqifah Bani

Saidah, dimotori oleh Saad bin Ubadah dari Khazraj, menuntut otoritas politik Madinah berada di tangan mereka, meskipun antara Khazraj dan Aus belum terbangun persekutuan yang kuat akibat sejarah hubungan keduanya yang buruk pada masa sebelum Islam. Pada saat yang sama, tokoh-tokoh Muhajirin, seperti Abu Bakar dan Ali bin Abi Thalib, tengah sibuk mengurus jenazah Rasulullah saw di rumah Aisyah, sementara para pemuka Muslim lainnya berkumpul di masjid dan sekitarnya. Pada saat itulah Umar bin Khattab meminta Abu Ubaidah bin al-Jarrah membentangkan tangannya sebagai tanda menerima sumpah setia (baiat) kepemimpinan dari dirinya. Tetapi Abu Ubaidah menolak permintaan Umar karena ia merasa ada calon yang lebih tepat, yaitu Abu Bakar.

Pertemuan kaum Anshar untuk memilih pemimpin maupun inisiatif Umar memberikan baiat kepada Abu Ubaidah berjalan sendiri-sendiri. Berita pertemuan kaum Anshar di Tsaqifah Bani Saidah itu sampai juga kepada Umar, dan ia lalu mengajak Abu Bakar dan Abu Ubaidah bergabung dalam pertemuan kaum Anshar untuk beradu argumen mengenai siapa yang paling berhak dan tepat memimpin umat Islam setelah Muhammad saw wafat. Para ahli sejarah menggambarkan perdebatan berlangsung sangat panas. Kaum Anshar mendukung Saad bin Ubadah sebagai calon pemimpin, dalam bayang-bayang kekhawatiran kabilah Aus atas dominasi kabilah Khazraj bila mendukung Saad. Perasaan khawatir ini dimanfaatkan dengan baik oleh Muhajirin Quraisy yang mengajukan Abu Bakar sebagai calon pemegang otoritas politik tertinggi di Madinah, sehingga Aus kemudian berbaiat kepadanya. Karena itu, bagi Khazraj, tak ada pilihan lain selain mendukung Abu Bakar dan melupakan pencalonan Saad. Situasi ini diperkuat sikap Basyir bin Nu'man bin Basyir, tokoh Khazraj lain yang juga sepupu Saad, yang mendukung Abu Bakar dengan keyakinan bahwa kepemimpinan adalah hak kabilah Quraisy. Dengan terpilihnya Abu Bakar melalui pembaiatan sebagai *Khalîfah Rasûlillâh* (pengganti Rasulullah), *Chiefdom Madinah* menapaki proses pembentukan kepemimpinan politik yang merupakan perkembangan baru dari terbentuknya *ummah* di masa Rasulullah saw. Kepemimpinan politik ini diperoleh melalui proses eliminasi di antara kaum elite yang membawa ekses relatif besar. Misalnya, setelah peristiwa tersebut, Saad bin Ubadah tidak pernah mengakui kepemimpinan Abu Bakar hingga khalifah ini wafat, sehingga mendorong Umar selalu mendesak

Abu Bakar untuk membunuh Saad karena dianggap berbahaya secara politik.[46] Jadi, proses penetapan kepemimpinan politik melalui eliminasi ini mengandung bibit pertikaian dan peperangan, sekaligus awal dari proses selanjutnya menuju pembentukan sebuah negara kelak.

Setelah mendapat pembaiatan di Tsaqifah, keesokan harinya Umar meminta jamaah yang hadir di Masjid Madinah untuk berbaiat kepada Abu Bakar, dilanjutkan dengan pidato penerimaan sebagai pemimpin terpilih oleh Abu Bakar. Sejak saat itu, ia dipanggil kaum Muslim dengan sebutan *Khalîfah Rasûlillâh*. Model penetapan kepemimpinan Abu Bakar melalui baiat oleh sejumlah elite terbatas di Madinah, disusul dengan baiat umum oleh mereka yang hadir di masjid, merupakan penemuan murni yang belum pernah ada presedennya dalam sejarah. Hal ini dilukiskan oleh sejarawan Husain Haekal sebagai "murni Arab". Mengutip kata-kata Umar, Haekal menyebut pengukuhan Abu Bakar itu sebagai suatu hal tiba-tiba yang menguntungkan.[47] Dengan kata lain, seperti juga proses pemusatan otoritas politik di Madinah yang mengalir begitu saja tanpa rencana, pengukuhan kepemimpinan Abu Bakar berlangsung tidak dengan sengaja.

Di kalangan Muhajirin, pencalonan Abu Bakar bukan tanpa masalah. Ketika berdebat dengan kaum Anshar, pihak Muhajirin yang dipimpin Abu Bakar menggunakan alasan bahwa kepemimpinan harus di tangan Quraisy (sebagaimana diyakini telah disabdakan Rasulullah) sehingga memuluskan jalan bagi pembaiatan dirinya sebagai *Khalîfah Rasûlillâh*. Padahal, Abu Bakar adalah anggota cabang Quraisy yang kecil dan kurang berpengaruh, yaitu Bani Taym, sementara di antara mereka masih ada Ali bin Abi Thalib dari keturunan Quraisy yang paling dekat pertalian darahnya dengan Muhammad saw dan berasal dari cabang kabilah Quraisy berpengaruh, yaitu Bani Hasyim. Alasan ini mendasari keinginan sebagian tokoh terkemuka yang berkumpul di rumah Fathimah untuk membaiat Ali setelah pembaiatan Abu Bakar di Tsaqifah Bani Saidah, yang membuat Umar marah dan berusaha membakar rumah Fathimah sekeluarga.[48] Insiden ini membuat hubungan sang putri Muhammad saw dengan Abu Bakar dan Umar menjadi buruk, sampai-sampai ia berwasiat agar ketika kelak wafat, ia tidak mau Abu Bakar atau Umar mengetahuinya dan meminta dimakamkan secara diam-diam di malam hari. Alasan ini juga menyebabkan Ali menangguhkan baiat kepada Abu Bakar—menurut

salah satu riwayat, Ali baru menyatakan baiat kepada Abu Bakar enam bulan setelah pelantikannya, yaitu segera setelah Fathimah wafat.

Tiga hari setelah pemakaman Muhammad saw, Fathimah dan suaminya, Ali bin Abi Thalib, berkeliling kepada para pemimpin kabilah-kabilah Anshar, tetapi mereka hanya menemukan sedikit saja orang yang belum membaiat Abu Bakar. Kaum Anshar itu menyatakan: “Putri Rasulullah, baiat kami kepada orang itu telah selesai”. Diperkirakan, segera setelah pembaiatan di Tsaqifah, kaum Anshar dari Bani Ubaid, Bani Syaikhan, Bani Abdul Asyhal, dan Bani Auf lebih dahulu didatangi pendukung Abu Bakar untuk menyatakan baiat mereka kepada Abu Bakar. Bahkan, Umar memperluas baiat kepada Abu Bakar ke kalangan rombongan kabilah-kabilah yang datang ke pasar Madinah untuk berbelanja, seperti rombongan Bani Aslam.[49] Dari peristiwa ini, tampaklah bahwa proses pemilihan dan baiat kepada Abu Bakar tidak terjadi secara serempak oleh semua kaum Muslim dari semua kabilah, melainkan terbatas hanya oleh sekelompok kecil elite Muslim di Madinah yang terdiri dari unsur Muhajirin Quraisy serta Anshar Khazraj dan Aus. Kehendak kaum Anshar menunjuk calon dari mereka memang terpatahkan dengan argumentasi bahwa kepemimpinan merupakan hak prerogatif kabilah Quraisy. Namun, tak ada alasan kuat mengapa keluarga Quraisy lain, apalagi dengan sosok seperti Ali bin Abi Thalib, tidak bisa menggunakan argumentasi yang sama untuk menuntut hak kepemimpinan itu.

Tantangan internal lainnya adalah penolakan sebagian kaum Muslim untuk menyerahkan zakat kepada kepemimpinan pusat di Madinah. Perselisihan antara Muhajirin dan Anshar dan di antara Muhajirin sendiri menimbulkan banyak pertanyaan di kalangan kabilah yang tinggal berdekatan dengan kota Madinah, seperti kabilah Abs dan Dhubyan, Bani Ghatafan, Bani Kinanah, dan Bani Fazarah. Jika orang Madinah berhak menentukan pemimpin di kalangan mereka sendiri, bukankah mereka yang di luar kota itu juga berhak menentukan pemimpin yang akan menangani urusan mereka sendiri? Selain itu, semasa Muhammad saw hidup, sejumlah *keamiran* dibiarkan seperti sediakala setelah mereka memeluk Islam, dan pembayaran zakat mereka tidak diserahkan ke Madinah, melainkan disalurkan kepada fakir-miskin di daerah setempat. Maka, mereka berhak pula mengatur zakat yang bersumber dari daerah mereka sendiri untuk kaum miskin di daerah itu, kecuali jizyah dari non-Muslim yang

merupakan hak pimpinan di Madinah. Dengan kata lain, mereka mempertanyakan keharusan membayar zakat kepada pimpinan di Madinah, dan mereka menghendaki pola hubungan yang mengembangkan perserikatan umat Islam daripada pola hubungan dominatif antara Madinah dan daerah lain.[50] Dalam hal ini, terdapat perbedaan pandangan antara Abu Bakar dan Umar. Sementara Umar dapat memahami logika di atas dan tidak menghendaki kekerasan dalam penyetoran zakat ke Madinah, Abu Bakar memandang penolakan itu sebagai pembangkangan terhadap otoritas tertinggi Muslim di Madinah. Dengan kata lain, Abu Bakar memandang mereka sebagai kaum pemberontak terhadap kepemimpinan yang sah, dan karena itu mereka harus ditumpas dengan kekerasan.

Secara eksternal, tantangan datang terutama dari mereka yang mengaku sebagai nabi dan yang belum ditangani secara tuntas ketika Muhammad saw masih hidup. Selain itu, perutusan kabilah-kabilah yang menghadap Muhammad saw untuk menyatakan keislaman mereka tidak serta merta berarti seluruh anggota kabilah bersangkutan juga memeluk Islam. Banyak di antara kabilah-kabilah itu sebagian besar anggota mereka belum memeluk Islam, termasuk kabilah-kabilah yang kaum Muslimnya tidak mau menyerahkan zakat kepada pimpinan di Madinah. Dua kelompok besar non-Muslim ini membentuk aliansi anti Madinah yang sangat besar, sehingga perlu pula energi yang sangat besar dan pengorbanan jiwa yang banyak untuk menghadapi mereka. Salah satu di antara penumpasan paling terkenal adalah Perang Yamamah, yakni perang melawan Musailimah, yang menyebabkan banyak penghafal al-Qur'an gugur di medan perang. Abu Bakar, dengan alasan yang tidak diketahui hingga kini, memilih panglima para komandan perang melawan para pembangkang ini hanya dari kalangan Muhajirin. Analisis tentang alasan tindakan itu diberikan oleh Haekal,[51] dengan mengatakan bahwa tindakan itu bertujuan agar kaum Anshar menjadi pendukung utama pertahanan kota bersama pimpinan Muhajirin lain yang tetap tinggal di Madinah seperti Ali, Thalhah, Zubair, dan Umar. Tetapi, dukungan yang tidak utuh dari kabilah Anshar terbesar, Khazraj, terhadap Abu Bakar sangat mungkin menjadi pertimbangan di balik tindakan itu.

Namun demikian, Abu Bakar memang menghadapi persoalan besar dalam menyiapkan pasukan penumpas kaum pembangkang. Pasalnya, sebagian kekuatan bersenjata kaum Muslim di bawah pimpinan Usamah

bin Zaid, yang Rasulullah telah siapkan sebelum wafat, jadi diberangkatkan Abu Bakar ke perbatasan Syria sesuai rencana Rasulullah sendiri. Di tengah banyaknya kabilah pembangkang, mencakup hampir sebagian besar wilayah Semenanjung Arabia, kabilah-kabilah Anshar tetap menjadi penyumbang kekuatan utama pasukan penyangga kaum Muslim dalam mempertahankan Madinah, sekaligus pasukan yang dikirim ke berbagai wilayah pemberontakan. Sebagaimana semasa Muhammad saw, di masa Abu Bakar pun pasukan bersenjata *Chiefdom Madinah* berakar pada kesatuan-kesatuan dari kabilah dan dipimpin oleh pemimpin kesatuan dari kabilahnya.

Dengan kekuatan senjata dan persuasi, Abu Bakar berhasil memadamkan api pembangkangan, mendisiplinkan kabilah-kabilah Arab agar mematuhi nilai baru ajaran Islam sebagai acuannya, sekaligus menegakkan kembali keutuhan dan melakukan konsolidasi pengaruh politik Madinah di kalangan mereka. Prestasi Abu Bakar ini sangat fenomenal mengingat luasnya pemberontakan yang hampir menyeluruh melanda Semenanjung Arabia. Sebagian mereka yang membunuhi pasukan Muslim Madinah diperlakukan seperti sebelum mereka masuk Islam, yaitu dibunuh kembali. Sementara wilayah permukiman beserta seluruh kekayaan, wanita, dan anak-anak mereka disita dan dibagikan sebagai harta rampasan perang, sebagaimana dialami Bani Dzubyan atau Bani Yarbu dengan pemimpinnya yang terkenal, Malik bin Nuwairah. Khalid bin Walid membunuh Malik dan mengambil istrinya untuk dirinya sendiri. Padahal disaksikan banyak orang, Malik telah menerima kembali Islam dan bertobat, dan berdasarkan perintah Abu Bakar tidak boleh dibunuh. Itu sebabnya, peristiwa ini menimbulkan kehebohan di kalangan elite Muslim Madinah. Salah satu peristiwa yang juga terkenal adalah hukuman bakar badan terhadap Fujaah Iyas bin Abd Yalail al-Sullami yang meminta dipersenjatai oleh Abu Bakar guna menumpas kaum murtad tetapi justru dia manfaatkan untuk membunuh kabilah Muslim pendukung Madinah. Sebagian kabilah lain, seperti Bani Kalb dengan pemimpinnya Alqamah bin Ulasah, dibebaskan dari hukuman mati atau tidak dihancurkan kabilahnya karena tidak memerangi pasukan Madinah.

Keberhasilan Abu Bakar mengatasi tantangan internal dan eksternal dilanjutkan dengan penunjukan kembali pimpinan administrasi dan

keagamaan di wilayah-wilayah yang telah aman. Dalam hal ini, kebijakan Abu Bakar sama seperti yang Rasulullah saw tempuh, yaitu menggunakan mata rantai kekabilahan sebagai aparat pelaksana di tingkat bawah. Tidak ada birokrasi pemerintahan yang dibangun secara khusus karena boleh jadi belum dirasakan keperluannya untuk itu, selain karena semangat kekabilahan yang demikian kuat tidak memungkinkan pembentukan aparat seperti itu dalam berurusan dengan mereka. Bagaimanapun keadaannya, satu hal sangat jelas, bahwa energi perang masyarakat Muslim Arab yang telah mereka miliki sebelumnya dan terakumulasi secara kuat melalui berbagai peristiwa peperangan, baik di masa Muhammad saw maupun masa Abu Bakar, sangat berbahaya jika terbiarkan tanpa saluran. Sepanjang periode kepemimpinan kedua tokoh itu, mereka hampir tidak memiliki kesempatan untuk menyalurkan energi kehidupan pada bidang lain selain perang, seperti bidang perdagangan, pertanian, atau pertukangan.

Oleh sebab itu, perang ke luar Semenanjung Arabia melawan Romawi dan Persia merupakan jalan pelepasan yang paling masuk akal agar mereka tidak lagi menyalurkan energi itu untuk maksud destruktif di dalam wilayah Semenanjung Arabia. Selain itu, orientasi ke luar akan mengurangi kemungkinan tindakan balas dendam di antara kabilah-kabilah yang terlibat peperangan. Preseden ke arah itu telah ditunjukkan seorang pemimpin kabilah Bani Bakar bin Wa'il dari Bahrain bernama Mutsanna bin al-Haritsah al-Syaibani. Tanpa sepengetahuan dan kendali dari pusat di Madinah, Mutsanna dan pasukan kabilahnya terus melanjutkan penumpasan kaum murtad menyusuri pantai Teluk Persia ke utara hingga ke perbatasan Irak. Sejumlah kabilah Arab perbatasan, seperti Bani Lakhm, Taghlib, atau Iyad, ingin pula bergabung dengan pasukan Mutsanna. Dengan preseden ini, terbukalah kemungkinan penaklukan Irak yang berada di bawah kekuasaan Persia, mendahului penaklukan Syria yang merupakan bagian kekuasaan Romawi. Di masa Abu Bakar, penaklukan sebagian wilayah Irak dan Syria akhirnya dicapai pasukan Muslim di bawah komando Khalid bin Walid.

Guna lebih konsentrasi menjalankan kepemimpinannya, Abu Bakar, yang tinggal di daerah Sunh dan jauh dari Masjid Madinah, memutuskan meninggalkan pekerjaannya sebagai pedagang dan menggantungkan hidupnya sekeluarga sepenuhnya dari harta Baitul Mal. Untuk maksud yang sama, ia juga memutuskan pindah dari Sunh

ke rumahnya yang terletak di dekat masjid. Dengan kepindahan ini, Baitul Mal, yang dulu ditempatkan di rumahnya di Sunh, ikut pindah juga ke rumahnya di Madinah—seperti halnya di masa Muhammad saw, harta Baitul Mal di masa Abu Bakar selalu habis digunakan. Selain pembebasan dirinya dari usaha pribadi, Abu Bakar mulai menyiapkan pembagian kerja yang relatif masih sangat sederhana. Misalnya, ia mengangkat Umar bin Khattab untuk menangani bidang kehakiman di Madinah dan Abu Ubaidah bin al-Jarrah untuk menangani harta negara, termasuk zakat, dan mengawasi pembagiannya, juga di Madinah. Sebagai sekretaris, Abu Bakar menunjuk Utsman bin Affan dan Zaid bin Tsabit. Sedangkan pengaturan di wilayah luar Madinah diserahkan kepada orang-orang tertentu berdasarkan penunjukan Abu Bakar, sebagaimana telah dilakukan di masa Muhammad saw. Pembagian kerja yang lebih terperinci melebihi yang disebutkan di atas tidak ditemukan laporannya dalam literatur maupun bukti kesejarahan.

Sebagaimana semasa Muhammad saw, di era Abu Bakar pun pasukan bersenjata kaum Muslim masih berupa milisi, tak ada yang digaji secara reguler, termasuk pasukan penaklukan Irak dan Syria. Walaupun demikian, di masa Abu Bakar telah dimulai penempatan kesatuan-kesatuan bersenjata yang relatif lama di kota tertentu seperti Hirah dan Anbar. Hal ini lebih memudahkan pemberian bala bantuan untuk menaklukkan wilayah-wilayah terdekat. Misalnya, kala itu pasukan Muslim sedang mengepung kota Damaskus dan memerlukan tambahan pasukan, maka pasukan yang berada di Irak diminta datang ke Syria, sebelum bantuan lain didatangkan dari Madinah. Mereka yang ikut berperang mendapat bagian yang sama tanpa memandang kedudukan atau status keislaman mereka, yaitu empat perlima bagian dari rampasan yang secara kolektif mereka kumpulkan, sementara seperlima sisanya diserahkan ke Baitul Mal. Meskipun siapa saja boleh bergabung dalam pasukan Muslim, Abu Bakar tidak mau merekrut kabilah yang telah murtad sebagai bagian pasukan Muslim yang berperang di Irak dan Syria. Keislaman di sini menjadi tolok ukur keterlibatan dalam pasukan perang.

Ketika Abu Bakar wafat, *Chiefdom Madinah* sedang dalam konsolidasi penuh dan tidak lagi mengalami guncangan seperti pada awal kepemimpinannya sekitar dua tahun sebelumnya. Selain karena energi perang kabilah-kabilah Arab telah tersalurkan ke hal-hal

produktif, hal itu juga berkat kepastian kepemimpinan sebagai buah keberanian Abu Bakar menunjuk Umar bin Khattab sebagai penggantinya, suatu peristiwa yang tidak ada contoh sebelumnya. Tetapi berkat pengaruh Islam, Abu Bakar telah melampaui zamannya, ketika penunjukan yang dia lakukan bersifat adil dan tidak mengikuti kebiasaan para penguasa kala itu yang umumnya menunjuk pengganti dari anak kandung atau keluarga dekatnya, atau dari anggota kabilahnya sendiri. Meskipun sama-sama dari kabilah Quraisy, keduanya berasal dari dua cabang utama yang berbeda: Abu Bakar dari cabang kabilah Taym, sementara Umar dari cabang kabilah Adi bin Kaab. Ketika Abu Bakar menulis surat wasiat resmi agar sesudah dia wafat Umar menggantikannya sebagai pemimpin kaum Muslim, tidak ada tentangan berarti dari para elite Madinah dan kabilah-kabilah di luar kota itu.

Di masa kepemimpinan Umar, perluasan wilayah yang kaum Muslim kuasai terus berlangsung, hingga mencapai batas yang tidak terbayangkan sebelumnya: dari Anatolia dan Laut Kaspia di utara terus membujur ke selatan hingga Teluk Aden dan menyeberang ke selatan Afrika di daerah Nubia terus ke Mesir dan Tunisia di batas barat, terus ke timur menembus Syria dan Irak, lalu Persia hingga mendekati Afghanistan dan China di batas timur. Di era Umar pula terjadi pertempuran Qadisiah yang sangat menentukan bagi pendudukan ibukota Persia, Madain, serta pertempuran Ajnadain melawan pasukan Romawi yang melapangkan jalan bagi pendudukan Yerusalem. Husain Haekal berspekulasi, andai Umar bin Khattab tidak memecat Khalid bin Walid dan bersedia bekerjasama dengan menunjuknya sebagai panglima pasukan Muslim, bukan mustahil Konstantinopel dapat mereka duduki pada masa itu.[52] Tetapi menurut Haekal, kebijakan politik Umar sebenarnya tidak menginginkan pendudukan wilayah yang demikian luas, melainkan hanya menghendaki penggabungan ras Arab Muslim dalam satu wilayah Semenanjung Arabia yang memiliki batas aman baik dengan Romawi maupun Persia, yaitu dari Teluk Aden di selatan hingga ke ujung utara pedalaman Samawah di mana Syria dan Irak termasuk di dalamnya. Bila ini tercapai, Umar tidak ingin lagi melampauinya, dan ia berangan-angan sekiranya ada gunung api yang memisahkan Arab dari Persia sehingga masing-masing dapat hidup sendiri dan tidak berbaur, sementara keterpisahan dari Romawi diangankan ada bendungan besar yang akan

merintangi mereka kembali ke tanah orang Arab yang telah direbutnya. Namun kenyataannya, wilayah yang kaum Muslim kuasai jauh lebih luas daripada yang Umar angankan.

Guna mendukung kebijakan politiknya, Umar mengambil langkah pembersihan Semenanjung Arabia dari penganut agama besar selain Islam. Dengan cara-cara yang dia anggap tidak merusak rasa keadilan, kaum Nasrani Najran dipindahkan ke Irak dan memperoleh tanah pengganti seperti yang mereka miliki di Najran. Hal serupa juga dia lakukan terhadap kabilah-kabilah Yahudi di Khaibar dan Fadak yang memperoleh tanah pengganti di Syria. Selain itu, Umar juga menetapkan kebijakan yang berkebalikan dari pendahulunya, Abu Bakar, yaitu membebaskan tawanan Arab dalam Perang Riddah (perang melawan kaum murtad) dan mengembalikan mereka ke keluarga dan kabilah masing-masing, serta mengizinkan mereka bergabung sebagai pasukan bersenjata kaum Muslim.[53] Dengan langkah ini, Umar mengatasi banyak persoalan sekaligus: banyaknya tawanan dari kalangan Arab di Semenanjung Arabia yang tidak dia kehendaki karena dianggap sebagai kebiasaan buruk dan merusak bangsa Arab; kembalinya kehormatan dan rasa percaya diri kabilah-kabilah yang di masa Abu Bakar didisiplinkan melalui pengucilan mereka dari keterlibatan dalam perang perluasan wilayah; kelangkaan pasukan bersenjata yang terus-menerus dikeluhkan Mutsanna sejak masa Abu Bakar guna menghadapi kekuatan Persia di Irak; serta penyaluran energi perang orang Arab ke arah yang lebih konstruktif bagi kehidupan mereka.

Kesempatan terbuka bagi kabilah-kabilah yang pernah Abu Bakar larang ikut menaklukkan wilayah-wilayah utara benar-benar dimanfaatkan bukan hanya oleh Umar, melainkan terutama oleh kabilah-kabilah terkait untuk memperoleh kehidupan yang lebih baik. Ketika Umar memobilisasi pasukan untuk membantu Mutsanna di Irak, banyak dari kabilah-kabilah ini turut mendaftar, meski mereka enggan dikirim ke Irak dan berkehendak dikirim ke Syria yang di mata mereka lebih menjanjikan daripada Irak. Hal ini tampak dalam peristiwa Bani Bajilah pimpinan Jarir bin Abdullah al-Bajili. Umar menghendaki mereka pergi ke Irak, tetapi mereka enggan dan lebih ingin pergi ke Syria. Mereka baru bersedia berangkat ke Irak setelah Umar membekali mereka seperempat bagian dari *khums* yang dikirim pasukan Muslim ketika itu. Sesudah peristiwa ini, berbondong-bondonglah para

anggota kabilah Bani Azad, Bani Kinanah, dan lainnya mengikuti langkah Bani Bajilah, yakni bersedia berperang di Irak menjadi bagian pasukan Muslim pimpinan Mutsanna. Bahkan di antara mereka terdapat kabilah Kristen yang merasa dipersatukan oleh ikatan etnis Arab mereka, seperti Bani Namir, Nasrani Bani Taghlib, dan Nasrani Bani Thayyi'.[54]

Penaklukan demi penaklukan memungkinkan penumpukan harta rampasan perang dan jizyah yang banyak sekali dan mampu menopang mode ekonomi *ghanîmah* dari *Chiefdom Madinah*. Di wilayah yang telah lama mengenal peradaban, umumnya penaklukan tidak disertai konversi memeluk Islam secara besar-besaran, dan karenanya jumlah orang-orang yang dipungut jizyah sangatlah besar. Menurut riwayat, manakala Abu Hurairah kembali ke Madinah dari penugasannya di Bahrain, Umar bertanya kepadanya mengenai orang-orang di daerah itu. Abu Hurairah menjawab, bersamanya terkumpul harta senilai 500.000 dirham, jumlah yang Umar sendiri tidak memercayainya karena sedemikian banyaknya. Ketika Saad bin Abi Waqqas menduduki Madain, ibukota Persia, jumlah kekayaan di istana Kisra yang berhasil dikumpulkan ditaksir senilai tiga triliun dinar, belum termasuk berbagai perhiasan dan barang berharga lainnya.[55] Sedemikian banyak harta yang dikirimkan para panglima perangnya itu, sehingga Umar merasa pusing mengurusnya dan berpikir perlunya ketentuan khusus ihwal cara penghitungan dan pembagiannya. Setelah bermusyawarah dengan banyak tokoh sahabat, Umar menyetujui pendapat Hisyam bin al-Mughirah yang—berdasarkan pengamatannya di Syria—mengusulkan pembentukan lembaga keuangan yang dikaitkan dengan mobilisasi pasukan bersenjata. Umar pun memerintahkan Aqil bin Abi Thalib, Makhramah bin Naufal, dan Jubair bin Muth'im untuk membuat catatan (disebut Dîwân al-'Athâ') orang-orang yang menerima tunjangan wajib menurut urutan kekeluargaan (kekabilahan) mereka. Tetapi, seorang pemuka Mekkah, Hakim bin Hizam, mengingatkan Umar bahwa tunjangan wajib yang diperuntukkan bagi orang Quraisy dan penduduk lain di Madinah yang berjiwa pedagang akan mematikan jiwa dagang mereka, sehingga mereka melupakan kegiatan perniagaan dan bergantung pada pemberian tunjangan. Situasi inilah yang kelak terjadi pada sejumlah elite Muslim Madinah ketika pusat pemerintahan pindah dari Madinah ke Damaskus pada masa Dinasti Umayyah, lalu ke Baghdad

pada masa Dinasti Abbasiyah.

Catatan administratif para penerima sumbangan yang dikaitkan dengan mobilisasi militer sesungguhnya dapat menjadi embrio sebuah kekuatan militer profesional yang digaji. Gagasan Umar untuk tidak membagikan lahan subur di Irak dan Syria kepada pasukan Arab penakluk pun mengandung arti strategis yang luas: Umar menginginkan memungut pajak tanahnya saja yang bisa digunakan untuk membayar tentara penjaga kota-kota besar dan perbatasan.[56] Tetapi, karena mobilisasi selalu terkait dengan kekabilahan, maka kekuatan militer profesional seperti itu tidak pernah terwujud semasa Umar, bahkan pada era kepemimpinan penggantinya, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. Hanya saja, dengan pola baru seperti itu, para anggota kabilah yang berperang akan lebih konsentrasi dalam perang mereka karena tidak lagi memikirkan bekal keluarga. Untuk tujuan konsentrasi dan fokus pada perang pulalah Umar melarang pembagian tanah di wilayah pendudukan, suatu kebijakan yang berbeda dari kebijakan Rasulullah saw yang membagikan tanah Khaibar atau dari kebijakan Abu Bakar yang membagikan tanah rampasan kepada pasukan yang merebutnya.

Dîwân al-'Atâ', atau lembar catatan penerima tunjangan, memuat daftar orang-orang berdasarkan urutan kedudukan mereka. Para penulisnya mencatat perintah Umar dengan menulis dimulai dari Bani Hasyim, lalu kabilah Bani Taym asal Abu Bakar, dilanjutkan kabilah Umar, Bani Adi, dan berikutnya kabilah-kabilah lain yang dipandang sebagai kaum Muslim awal. Mereka yang merupakan veteran Perang Badar, atau yang hijrah ke Abessinia, atau veteran Perang Uhud, atau yang hijrah ke Madinah sebelum Penaklukan Mekkah, atau mereka yang ikut menaklukkan Mekkah dan mampu membaca al-Qur'an ditempatkan dalam urutan yang bertingkat-tingkat. Berdasarkan catatan inilah Umar mendistribusikan tunjangan wajib secara bertingkat pula. Dalam kata-katanya, Umar tidak ingin menyamakan perolehan mereka yang berjuang bersama Rasulullah dan mereka yang pernah memeranginya, misalnya kaum *Thulaqâ'* (mereka yang mendapat amnesti dan masuk Islam setelah Penaklukan Mekkah). Bahkan, ketika status antara dua orang relatif sama, Umar memberi tunjangan lebih bagi yang memiliki kelebihan dalam hal keislamannya: ia memberi Usamah bin Zaid 4.000 dirham, lebih banyak daripada Abdullah bin Umar, anaknya sendiri, yang hanya 3.000 dirham. Ketika Abdullah

protes dengan menyatakan bahwa dirinya mengalami perjuangan yang tidak dialami Usamah, Umar berkata dengan marah: "Saya memberi tambahan kepadanya karena dia lebih dicintai Rasulullah daripada kamu dan ayahnya lebih dicintai Rasulullah daripada ayahmu". Dengan demikian, babak baru pembedaan masyarakat Arab berdasarkan tingkat keislaman mereka, yang semasa Abu Bakar masih buram, mulai tampak lebih jelas pada era Umar.

Pada awal pengangkatannya sebagai pemimpin kaum Muslim, Umar dipanggil dengan sebutan *Khalîfatu Khalîfati Rasûlillâh*, sesuai dengan urutannya sebagai pengganti *Khalîfah Rasûlillâh*, yaitu Abu Bakar. Umar tidak merasa cocok dengan sebutan itu. Hingga seseorang memanggilnya *yâ Amîr al-Mu'minîn* (wahai Panglima Kaum Beriman), barulah gelar itu dia pakai—gelar itu bahkan dipakai semua penguasa Muslim sesudahnya. Selain gelar tersebut, peninggalan Umar lainnya yang sangat bernilai adalah penetapan penanggalan Arab masa sebelum Islam menjadi penanggalan resmi kaum Muslim dengan persitiwa hijrah Rasulullah ke Madinah sebagai titik awal tahun penanggalan. Dengan langkah-langkah seperti ini, bangsa Arab Muslim memperoleh peneguhan identitas kearaban mereka setelah Islam. Sekarang, selain fanatisme kekabilahan, fanatisme kearaban pun muncul, dengan berbagai identitas kultural baru seperti kesatuan bangsa Arab dalam satu wilayah tersendiri di Semenanjung Arabia yang relatif bersih dari gangguan penganut agama lain selain Islam; kesatuan keyakinan dan praktik keagamaan; penggunaan penanggalan dan pengaturan sosial sendiri; serta terutama kemenangan mereka dalam peperangan melawan kekuatan kekaisaran Romawi dan Persia yang selama berabad-abad mereka takuti. Melalui berbagai penaklukan wilayah kekuasaan kedua kekaisaran tersebut, bangsa Arab berhasil menguasai kedua jenis bangsa itu bahkan secara fisik. Dalam jumlah relatif massif, orang Arab kini memiliki budak Persia atau Romawi di rumah mereka; dan jika mereka inginkan, para budak itu bisa mereka jual di pasar budak. Dengan situasi ini, rasa unggul sebagai bangsa Arab wajar tumbuh, mengingat dalam sejarah masa lalu mereka, meskipun mereka selalu gentar terhadap bangsa Romawi dan Persia, tidak pernah terjadi perbudakan bangsa Arab oleh para penguasa kedua kekaisaran tersebut.

Kekayaan berlimpah yang diperoleh bangsa Arab penakluk di wilayah taklukan sebagian besar dibagikan kepada anggota pasukan

dan seperlimanya dikirim ke Madinah beserta pungutan jizyah dan *kharaj*. Sementara itu, zakat didistribusikan kepada mereka yang berhak di wilayah tempat zakat dipungut. Administrasi distribusi kekayaan ini pada masa kepemimpinan Umar dilakukan terpisah di berbagai wilayah. Di Syria, administrasi kekayaan ditulis dalam bahasa Latin, di Irak dalam bahasa Persia, dan di Mesir dalam bahasa Koptik, masing-masing dilaksanakan oleh mereka yang menguasai administrasi sekaligus bahasa setempat, yang saat itu non-Muslim semua. Kekayaan sangat besar yang diperoleh mendorong timbulnya berbagai perubahan sosial di kalangan bangsa Arab di Madinah maupun di wilayah pendudukan. Kebiasaan lama mereka pada masa sebelum Islam muncul kembali, menemukan titik kontinuitasnya dalam bentuk kecenderungan terhadap kekayaan material, pesta minuman keras, tergila-gila pada perempuan dan nyanyi-nyanyian.[57] Pada suatu malam di Madinah, Umar melihat sekelompok orang minum khamar, dan ketika keesokan harinya Umar menanyai seorang di antara mereka, orang itu balik bertanya kepada Umar: “Bukankah Tuhan melarang kita memata-matai?” Di Syria, Abu Ubaidah juga menyaksikan sekelompok Muslim sedang minum khamar, dan ketika mereka ditanya oleh sang penguasa itu, mereka menjawab: “Kami sudah membuat pilihan dan inilah pilihan kami”.

Hasrat atas perempuan mereka salurkan terhadap perempuan budak hasil rampasan perang, terdiri dari orang Romawi, Persia, dan Mesir yang umumnya berkulit putih dan cantik. Dalam hal ini, para tokoh terpandang seperti Ali bin Abi Thalib, Khalid bin Walid, Mughirah bin Syu‘bah, dan banyak tokoh lain memilih tawanan yang mereka sukai, di antara mereka ada yang melahirkan anak dan ada pula yang tidak.[58] Penulis kitab *al-Aghanî*, sebagaimana dikutip Haekal, menceritakan kisah Abdurrahman bin Abu Bakar yang tergila-gila pada Laila, putri al-Judi dari Bani Ghassan. Laila tinggal di Damaskus. Setelah kota itu terduduki, ia ditawan dan dibawa Abdurrahman ke Madinah. Tetapi akhirnya, sang putri kembali ke orangtuanya setelah Abdurrahman tak menghiraukannya lagi. Cerita seperti ini bukan hanya terjadi di Madinah, tapi juga di Kufah, Basrah, Damsyik (Damaskus), Hims, Fustat, dan Iskandaria. Ada juga cerita perempuan (budak) yang diminati secara bergiliran oleh kalangan atas, seperti Ummu Jamil, seorang perempuan dari Bani Hilal, diminati antara lain Mughirah bin Syu‘bah yang kala itu menjadi penguasa Basrah. Perempuan yang

berfungsi semacam ini bukan hanya satu di Basrah. Dan, kesenangan seperti itu bukan hanya monopoli kelas atas, tapi juga pasukan biasa—di tangsi-tangsi militer, mereka melepas hasrat kepada tawanan-tawanan perempuan mereka.

Kekayaan yang pasukan Muslim bawa ke Madinah bukan hanya berupa harta benda tak bergerak, tapi juga harta bergerak seperti hewan peliharaan dan tawanan manusia. Banyak di antara tawanan yang kemudian dijadikan budak itu memiliki kedudukan terhormat di negeri asalnya, dan banyak di antara mereka masih menganut agama semula. Situasi sedemikian ini sudah pasti membawa pengaruh tertentu dan menimbulkan komplikasi kemasyarakatan tersendiri di Madinah. Kisah istri Abdurrahman bin Abu Bakar, Laila putri al-Judi, yang merasa tidak cocok dengan kehidupan Madinah yang relatif sederhana dibanding kota asalnya, Damaskus, merupakan salah satu contoh. Di antara tawanan perang yang masih menganut agama asalnya yaitu Fairuz, budak Persia milik al-Mughirah bin Syu'bah yang berhasil menikam Umar dan menyebabkannya wafat. Dengan kesahajaan dan kepemimpinannya di Madinah, Umar tidak mempunyai pengawal keamanan seperti para Kisra, membuat dirinya mudah menjadi korban kejahatan. Sebagaimana Rasulullah saw dan Abu Bakar, Umar dapat ditemui setiap saat di Masjid Madinah.

Ketika Hormuzan, seorang panglima perang Persia penguasa wilayah Ahwaz, tertawan dan dibawa ke Madinah untuk dipertemukan dengan Umar, *Amîr al-Mu'minîn* yang perkasa itu sedang tidur seorang diri di masjid berbantal baju mantelnya. Para pembawa Hormuzan datang ke masjid secara diam-diam agar tidak mengganggu Umar, tetapi Hormuzan tidak mengerti dan menduga mereka akan shalat saja. Dalam bayangan orang Persia itu, ia akan dipertemukan dengan seorang raja yang dikelilingi pengawal dan memakai pakaian kebesaran seperti dirinya, dan karena itu ia pun memakai baju kebesaran, lengkap dengan tongkatnya. Setelah lama menunggu, Hormuzan lalu bertanya: "Mana Umar?" Dan penerjemah menunjuk ke orang yang sedang tidur tanpa pengawal, tanpa baju kebesaran, tanpa istana, dan tanpa sekretaris.[59] Keadaan seperti inilah yang kelak memudahkan komplotan pembunuh Umar: komplotan itu terdiri dari Hormuzan, yang terpaksa masuk Islam agar selamat dari hukuman; Jufainah, seorang Nasrani asal kota Hirah; dan Fairuz, budak al-Mughirah yang menikam Umar hingga wafat di kala hendak shalat subuh.

Dengan segala cara, Umar berusaha mengurangi dampak perubahan sosial yang terjadi, antara lain dengan sikap sangat keras mengawasi sepak terjang para pejabat yang dia angkat di berbagai wilayah. Larangan Umar terhadap pasukan Muslim membagi-bagikan tanah yang mereka serang dan duduki untuk mereka sendiri merupakan salah satu langkah agar mereka tidak terlena dengan kehidupan setempat yang mungkin akan membuat mereka hidup permanen di sana. Larangan Umar terhadap para elite Quraisy Muhajirin untuk bepergian ke luar Madinah tanpa seizinnya juga dimaksudkan agar mereka tidak teperdaya oleh gemerlap kehidupan di luar Madinah. Ketika sebagian mereka berkilah ingin ikut berperang agar bisa pergi, Umar menyatakan bahwa mereka sudah cukup berperang bersama Rasulullah saw dan mereka tidak perlu melihat dunia dan dunia tidak melihat mereka. Umar sendiri demikian ketat dalam penggunaan harta Baitul Mal untuk kebutuhan hidupnya dan keluarganya, sehingga ia memiliki kekuatan moral untuk menuntut hal yang sama dari para pejabatnya.

Umar menyadari bahwa perubahan juga menjangkiti para sahabat utama Muhammad saw. Di saat-saat akhir hayatnya, Umar diminta Said bin Zaid bin Amr menunjuk seseorang untuk menggantikannya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, dengan asumsi kaum Muslim pasti akan menerima penunjukan itu. Tetapi, Umar menolak permintaan ini dengan mengatakan: "Saya melihat sahabat-sahabat saya mempunyai ambisi yang buruk". Jadi, Umar melihat gejala bahwa ambisi kekuasaan telah pula merasuki sebagian sahabat utama Rasulullah saw. Umar melihat gelagat, Bani Hasyim akan menjagokan Ali bin Abi Thalib, sedangkan Utsman bin Affan didukung keluarganya dari Bani Umayyah yang di masa awal Islam merupakan keluarga yang paling keras menentang kenabian Muhammad saw dan mereka baru masuk Islam setelah Penaklukan Mekkah (kaum *Thulaqâ'*). Sebagai komandan-komandan perang ternama, Zubair bin al-Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, dan Saad bin Abi Waqqas pun banyak memperoleh dukungan dari kalangan pasukan bersenjata.[60]

Oleh sebab itu, menjelang akhir hayatnya, Umar berijtihad menetapkan enam calon pengganti yang harus bermusyawarah guna memutuskan siapa salah satu dari mereka yang akan menjadi *Amîr al-Mu'minîn* pengganti dirinya. Keenam orang yang kemudian disebut sebagai *Ahl al-Syûrâ* itu adalah Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib,

Zubair bin al-Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, Saad bin Abi Waqqas, dan Abdurrahman bin Auf. Mereka dikarantina dalam sebuah rumah yang dijaga para pemberani dari kaum Anshar pimpinan Abu Thalhah al-Anshari dan diberi waktu tiga hari untuk menghasilkan keputusan. Umar sama sekali mengabaikan anjuran agar melibatkan putranya, Abdullah bin Umar, sebagai salah satu calon. Penolakan ini dia nyatakan dengan ungkapan keras yang ditujukan kepada putranya: "Bagaimana saya akan menunjuk orang yang tidak mampu menceraikan istrinya sendiri?" Tanpa pengaruh kuat ajaran Islam, sikap terhadap kekuasaan sebagaimana ditunjukkan Umar ini sangatlah tidak lazim di kalangan orang Arab yang terkenal dengan fanatisme kekabilahannya.

Umar memberikan petunjuk pemilihan sebagai berikut:[61]

1. Abdullah bin Umar harus hadir dalam musyawarah, tetapi tidak boleh dipilih.
2. Jika lima orang bersepakat menunjuk dan merelakan seseorang sebagai pemimpin, sementara seorang lainnya tidak mau menerima kesepakatan itu, maka penggallah leher orang itu.
3. Jika empat orang bersepakat menunjuk dan merelakan seseorang sebagai pemimpin, sementara dua lainnya tidak menerima kesepakatan itu, maka penggallah leher kedua orang itu.
4. Jika tiga orang menunjuk seseorang dan tiga lainnya menunjuk seseorang yang lain lagi, maka mintalah pertimbangan Abdullah bin Umar. Pihak mana pun yang meminta pertimbangan harus menetapkan satu orang (calon pemimpin) di antara mereka untuk dipertimbangkan Abdullah bin Umar.
5. Jika kedua pihak tidak rela atas keputusan Abdullah bin Umar, maka pilihlah pemimpin dari kelompok yang di dalamnya terdapat Abdurrahman bin Auf dan bunuhlah sisa mereka yang menolak kesepakatan orang banyak itu.

Utsman bin Affan akhirnya terpilih menggantikan Umar, masih dalam batas waktu tiga hari yang Umar sediakan. Melalui upaya keras Abdurrahman bin Auf, yang setelah menyatakan mengundurkan diri dari pencalonan menjadi juru runding dalam musyawarah anggota *Ahl al-Syûrâ* dan dengan masyarakat luas, Utsman dibaiat jamaah Masjid Madinah di bawah bayang-bayang kekecewaan Ali bin Abi Thalib dan pendukungnya dari Bani Hasyim, khususnya Abbas bin Abdul

Mutthalib. Terdapat beberapa sumber yang berbeda versi mengenai sikap Ali bin Abi Thalib dalam pembaiatan Utsman. Tetapi Bani Hasyim tetap mengingat ucapan Umar kepada Abdullah bin Abbas: "Orang-orang tidak senang menggabungkan kenabian dan kekhalifahan pada kalian". Menurut riwayat, Ali sendiri mengeluarkan pernyataan segera setelah pelantikan Utsman: "Orang-orang melihat kepada Quraisy, dan Quraisy melihat kepada keluarganya dengan mengatakan: jika Bani Hasyim sudah menguasai kalian, kalian tidak akan pernah lepas dari mereka". Kekecewaan dan ketidaksenangan Bani Hasyim ini kelak berdampak bukan hanya terhadap kepemimpinan Utsman, tapi juga terhadap perseteruan di antara mereka selanjutnya. Penunjukan penguasa wilayah yang didominasi Quraisy Muhajirin dan Quraisy Mekkah (*Thulaqâ'*), yang berlangsung hingga ke masa Utsman, juga menimbulkan ketidaksenangan kabilah-kabilah Arab non-Quraisy yang merasa memiliki andil besar bagi tegaknya Islam dan meyakini kearaban mereka tidak lebih rendah dari Quraisy—ketidaksenangan ini juga diperkukuh karena perasaan sebagai bagian dari bangsa Arab telah tumbuh menguat di masa kepemimpinan Umar dan perasaan itu memperteguh semangat kesetaraan yang telah lama berakar dalam diri mereka.[62] Namun demikian, pada tahun-tahun awal kepemimpinan Utsman, tak ada kebijaksanaan sang *Amîr al-Mu'minîn* yang tidak memuaskan kaum Muslim, sehingga kekecewaan seperti itu tidak segera muncul ke permukaan.

Termasuk dalam kebijaksanaan Utsman adalah memperluas Masjid Nabawi di Madinah dan membangunnya kembali dengan bentuk baru. Kebijaksanaan ini dia tetapkan guna merespons kebutuhan semakin meningkatnya jumlah penduduk Madinah dan fungsi masjid yang semakin kokoh sebagai pusat pengaturan administrasi kewilayahan yang bertambah luas. Tiang masjid tidak lagi terbuat dari kayu, melainkan dari batu yang dipahat dan diisi besi yang dicor dengan timah serta bagian luarnya diukir. Langit-langit, yang sebelumnya hanya ditutup pelepah daun kurma, diganti dengan kayu bermutu tinggi. Meskipun mendapat kecaman dari sejumlah sahabat karena dianggap menyalahi kebiasaan di masa Rasulullah, Abu Bakar, dan Umar, perubahan masjid tetap Utsman lanjutkan. Alasannya, masjid inilah satu-satunya bangunan publik yang tersedia dan lambang kewibawaan *Chiefdom Madinah* untuk mengatur kegiatan seluruh Muslim di berbagai wilayah yang luas.

Kebijaksanaan Utsman lainnya yaitu penyeragaman bacaan al-Qur'an yang berbeda-beda di antara penduduk beberapa wilayah. Penduduk Irak berbeda bacaannya dari penduduk Syria dan penduduk Hijaz. Demikian tajam perbedaan itu sehingga Utsman menganggapnya sangat membahayakan keutuhan kaum Muslim. Penyeragaman ini jelas bermakna penting karena memberikan kepastian penggunaan al-Qur'an sebagai sumber hukum bagi kehidupan Muslim di seluruh wilayah *Chiefdom Madinah* dan bagi generasi berikutnya. Dengan sumber hukum yang lebih pasti, masyarakat Muslim di bawah *Chiefdom Madinah* memiliki peluang besar untuk melakukan pembangunan peradaban ke depan.

Di masa Utsman, perluasan wilayah berlanjut hingga ke Azerbaijan dan Armenia, serta Afrika Utara. Seperti di wilayah lain, para penakluk Arab membuat perjanjian dengan penguasa setempat, yang mengharuskan penduduk di wilayah kekuasaan mereka membayar jizyah. Kecuali di beberapa wilayah yang terbatas, orang Arab itu tidak meninggalkan kekuatan bersenjata yang akan menjamin pelaksanaan perjanjian tersebut, sehingga penduduk wilayah setempat sangat mudah bergolak dan melepaskan diri. Apalagi semangat anti Arab Muslim dari kelompok-kelompok masyarakat yang terkalahkan, seperti orang Yahudi, orang Romawi, atau Persia, masih sangat kuat dan semakin menguat di masa Utsman, sehingga menjadi bibit kekacauan di wilayah bersangkutan. Melanjutkan kebijaksanaan pendahulunya, Utsman membagi harta rampasan perang kepada penduduk Madinah yang berjasa kepada Islam namun tidak ikut berperang di wilayah pendudukan baru. Tetapi, berbeda dari masa sebelumnya, pada masa Utsman, penerapan kebijaksanaan serupa ini melahirkan segelintir orang kaya di Hijaz yang mampu membeli tanah subur di Irak, sehingga menimbulkan rasa iri di kalangan kabilah-kabilah Arab di Irak yang ikut berperang melawan Persia; kebijaksanaan ini juga jadi sumber ketidaksenangan mereka atas kepemimpinan Utsman.[63]

Kekecewaan demi kekecewaan terus terakumulasi, terutama setelah Utsman cenderung memberikan lebih banyak jabatan strategis kepada kerabatnya. Sebagai sekretaris, Utsman mengangkat sepupunya, Marwan bin al-Hakam. Penakluk Mesir Amr bin al-Ash, yang semasa Umar tetap memegang jabatan sebagai wakil Madinah di negeri itu, dipecat Utsman dan digantikan dengan Abdullah bin Saad bin Abi

Sarh—kasus ini menimbulkan kemarahan Amr bin al-Ash. Abdullah, pengganti Amr, adalah saudara sepersusuan Utsman: dia pernah memeluk Islam dan menjadi penulis wahyu, tetapi kemudian murtad dan bergabung dengan Quraisy Mekkah sambil menyebarkan fitnah bahwa dia telah mengubah-ubah wahyu, sehingga Rasulullah mengecualikannya dari *Thulaqâ'* dan berhak dihukum mati. Pada saat Penaklukan Mekkah, Utsman meminta pengampunan Muhammad saw untuknya di depan khalayak sahabat, sehingga dia diampuni Rasulullah saw setelah kembali memeluk Islam. Di Syria, posisi Muawiyah kian kokoh. Sementara untuk wilayah Irak, Azerbaijan, dan Armenia dengan pusat kekuasaan yang berkedudukan di Kufah, Utsman menunjuk saudaranya seibu, Walid bin Uqbah bin Abi Mu'aith, menggantikan Saad bin Abi Waqqas. Untuk Iran dan Khurasan, dengan pusat politik di Basrah, Utsman menunjuk Abdullah bin Amir, pemuda berusia 29 tahun yang juga saudara sepupunya dari pihak ibu, menggantikan Abu Musa Abdullah bin Qais al-Asy'ari. Ketika Walid bin Uqbah dipecat karena pengaduan masyarakat Kufah, Utsman menggantinya dengan Said bin al-Ash bin Umayyah, kerabatnya yang pernah dibesarkan di rumah Utsman. Atas usul Marwan bin al-Hakam, pergeseran pejabat kepada kerabat dan orang dekat Utsman ini berlangsung pula di wilayah yang jauh seperti Khurasan, Fars, Kerman, dan Mukran.[64]

Jadi, pada tahun-tahun terakhir kepemimpinan Utsman, *Chiefdom Madinah* mengalami perubahan karakter di mana para pejabatnya, terutama kepemimpinan wilayah, lebih didominasi kaum Quraisy Bani Umayyah—mereka umumnya *Thulaqâ'*—yang memiliki tradisi kepemimpinan sangat kuat sejak masa sebelum Islam. Beberapa pemimpin wilayah tunjukan Utsman itu dipandang tidak kompeten oleh rakyat yang mereka pimpin, seperti Abdullah di Mesir dan Walid di Kufah. Keadaan ini diperburuk oleh kebijaksanaan Utsman yang melonggarkan pendisiplinan bagi kelompok elite sahabat Muhammad saw untuk tidak meninggalkan Madinah menuju wilayah pendudukan baru, sehingga kelonggaran itu menimbulkan kekosongan besar tokoh sahabat generasi awal yang masih bertahan di Madinah yang Utsman perlukan dalam bermusyawarah.

Akumulasi kekecewaan mendorong kabilah-kabilah Arab Muslim di Kufah dan Basrah serta di Mesir, khususnya Fustat, mengirimkan wakil mereka menuju Madinah guna menyampaikan pengaduan kepada *Amîr al-Mu'minîn*. Sebagaimana utusan lain, utusan Mesir meminta

agar Abdullah dicopot dari jabatannya dan digantikan Muhammad bin Abu Bakar. Permintaan ini Utsman kabulkan. Namun, belum jauh utusan itu beranjak dari Madinah, rombongan mereka menangkap seseorang yang membawa surat rahasia tulisan Marwan bin al-Hakam kepada penguasa Mesir, Abdulah bin Said bin Abi Sarh, yang meminta agar mereka semua dibunuh sekembalinya ke Mesir. Mereka lalu kembali lagi ke Madinah dan mengepung rumah Utsman, menuntut pertanggungjawabannya. Terjadilah dialog panas yang berakhir dengan terbunuhnya Utsman. Menurut sebagian riwayat, pembunuh Utsman adalah pemimpin utusan Mesir, Ghafiqi bin Harb al-Akky, tetapi hal ini menyisakan kecurigaan mengenai keterlibatan Muhammad bin Abu Bakar, calon penguasa Mesir yang memiliki hubungan dekat dengan Ali bin Abi Thalib (karena ibunya, Asma, mantan istri Ja'far bin Abi Thalib dan sekaligus mantan istri Abu Bakar, yang kemudian dinikahi Ali). Proses pembunuhan Utsman sendiri tidak begitu jelas, sehingga menyulitkan penetapan tersangka pembunuh yang semestinya mendapat hukuman; hal ini juga membuka peluang bagi eksploitasi masalah ini untuk keuntungan politik keluarga Utsman dari Bani Umayyah, khususnya penguasa Syria, Muawiyah bin Abi Sufyan.[65]

Pembunuhan Utsman di tangan orang Islam ini, selain menandai peristiwa pertikaian besar pertama di kalangan Muslim, juga memberikan gambaran mengenai transisi masyarakat Arab di Madinah. Sebagaimana disinggung pada bagian tulisan terdahulu, pada awal pembentukan *Chiefdom Madinah*, dukungan tidak berasal hanya dari satu kabilah, melainkan ditopang oleh tiga kabilah utama, yaitu cabang-cabang kabilah Quraisy Muhajirin, cabang-cabang kabilah Khazraj, dan beberapa cabang kabilah Aus. Dengan masuknya Bani Umayyah dari Quraisy Mekkah dalam banyak posisi kepemimpinan pada masa Utsman, pilar *Chiefdom Madinah* semakin meluas. Situasi ini sekaligus memperluas medan persaingan antar-elite kabilah-kabilah utama, sehingga ikatan persekutuan antarkabilah mulai longgar. Ketika rumah Utsman terkepung selama 40 hari, para pemimpin Bani Umayyah, termasuk Marwan bin al-Hakam, justru melarikan diri ke Syria dan bergabung dengan Muawiyah. Walhasil, praktis tidak ada pembelaan dari kabilah keluarga Utsman kepadanya.

Pembunuhan itu juga memperlihatkan adanya kebutuhan terhadap pranata baru dalam hubungan sosial setelah pranata lama terkikis

dengan kehadiran Islam. Di masa pra-Islam, jika seorang anggota kabilah terbunuh, kabilah tersebut dan sekutu-sekutunya akan menuntut balas atau meminta tebusan kepada kabilah si pembunuh beserta sekutunya. Di masa Utsman, karena pengaruh Islam, persekutuan semacam itu tidak lagi terjadi. Bahkan, penuntutan balas atau permintaan tebusan pun tidak lagi dapat dilakukan oleh kabilah si terbunuh, kecuali oleh keluarga dekat si terbunuh seperti bapak atau anaknya. Keadaan ini menimbulkan persoalan baru bagi kabilah asal Utsman yang tidak dapat memberikan pengawalan kepadanya selaku *Amîr al-Mu'minîn* menghadapi kaum Muslim sendiri. Situasi yang mirip dengan hal ini juga terjadi pada Ali manakala dia terlambat membaiat Abu Bakar, dan karenanya rumahnya dikepung dan hampir dibakar, juga tanpa ada upaya pembelaan dari kabilahnya sendiri. Hal ini harus dipahami bukan karena lemahnya semangat kekabilahan, melainkan karena kekosongan pranata baru dalam hubungan sosial antar-anggota kabilah dan antarkabilah setelah era Islam. Lembaga publik semacam tentara reguler atau kepolisian, yang keanggotaannya direkrut secara profesional dan lintas kabilah, belum lahir pada masa itu, sehingga pengawalan atas *Amîr al-Mu'minîn* sebagai tugas publik juga belum dikenal.

Situasi transisional seperti itulah yang membayangi pengangkatan dan pembaiatan Ali bin Abi Thalib sebagai *Amîr al-Mu'minîn* menggantikan Utsman. Terdapat sejumlah riwayat[66] berbeda mengenai proses pembaiatan Ali bin Abi Thalib. Ada riwayat yang menyatakan bahwa lima hari berlalu setelah Utsman wafat, Madinah tidak memiliki pemimpin puncak. Para pemberontak dengan dipimpin oleh Ghafiqi meminta Ali bersedia dibaiat menjadi *Amîr al-Mu'minîn*, tetapi permintaan itu Ali tolak. Ada lagi riwayat yang menyatakan bahwa para sahabat utama Muhammad saw di Madinah memandang perlu segera mengisi kekosongan kepemimpinan di Madinah. Dimotori dua orang yang termasuk sepuluh sahabat Rasulullah saw yang terjamin masuk surga, yaitu Thalhah bin Ubaidillah dan Zubair bin al-Awwam, sebagian besar sahabat sepakat membaiat Ali sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, kecuali sejumah sahabat dari keluarga Bani Umayyah. Orang pertama yang membaiat Ali yaitu Thalhah bin Ubaidillah, sambil berkata: "Yang pertama melakukan baiat ini adalah tangan yang sudah lumpuh ini". Tangan Thalhah memang menderita lumpuh akibat menahan anak panah yang akan mengenai Rasulullah saw dalam Perang

Uhud. Ada pula riwayat yang mengatakan bahwa setelah Ali menolak keinginan para pemberontak, mereka kemudian menekan para sahabat agar bersedia membaiat Ali dan para pemberontak itu pulalah yang pertama membaiat Ali. Di bawah tekanan mereka, sahabat Thalhah dan Zubair turut membaiat Ali, dengan syarat Ali harus mengusut tuntas pembunuh Utsman dengan berpedoman pada al-Qur'an dan Sunnah, yang kemudian syarat itu Ali setujui.

Riwayat mana pun yang dianggap sahih, Ali akhirnya dibaiat sebagai *Amîr al-Mu'minîn* di muka umum di Masjid Madinah pada 656 M. Salah satu pertimbangan Ali menerima baiat adalah pandangannya bahwa bila para pemberontak dan mereka yang datang ke Mekkah dan Madinah untuk beribadah umrah maupun haji mengetahui tidak ada pelanjut kepemimpinan, dikhawatirkan mereka akan kembali ke daerah masing-masing dengan kehendak kembali pada kepemimpinan kabilah. Ali menyadari benar posisinya yang sulit, namun akhirnya ia menerima tongkat kepemimpinan. Meskipun demikian, Ali menyadari bahwa kepemimpinan seorang *Amîr al-Mu'minîn* berbeda dari kepemimpinan seorang raja. Kepemimpinan *Amîr al-Mu'minîn* mensyaratkan ketakwaan, menjauhkan diri dari perbuatan dosa, kuat tetapi sederhana dan berwibawa. Sedangkan kepemimpinan raja umumnya berlaku sewenang-wenang, bermewah-mewah dan bermegah-megah dengan kekuasaannya. Menurutnya, kedua jenis kepemimpinan ini tidak dapat disatukan, karena akan menimbulkan bencana. Ia menyaksikan Utsman bin Affan, orang saleh dan taat beribadah tetapi rela memberikan hadiah 200.000 dinar kepada Muawiyah, mengizinkan para pembantunya memiliki tanah dan bangunan mewah, berpakaian sutra, serta menikmati kemewahan lainnya. Pada masa Abu Bakar dan Umar, hal-hal seperti itu jelas terlarang, dan dibenci oleh Ali bin Abi Thalib.[67] Pandangan Ali yang seperti ini kelak memengaruhi langkah politiknya dan tecermin dalam kebijaksanaannya yang tanpa kompromi memberhentikan para pemimpin wilayah yang korup atau tidak kompeten.

Setelah pembaiatan, Thalhah dan Zubair menemui Ali dan memintanya agar menunjuk Thalhah sebagai penguasa Basrah dan Zubair sebagai penguasa Kufah. Selaku penasihat Ali, Mughirah bin Syu'bah menganjurkan Ali agar mengabulkan permintaan itu serta mengganti penguasa yang diangkat Utsman, kecuali Muawiyah yang perlu tetap dibiarkan sebagai penguasa Syria. Mughirah menganjurkan

hal ini demi menjaga situasi agar lebih stabil dan penggantian penguasa daerah dilakukan setelah semua daerah menyatakan baiat kepada Ali. Nasihat ini langsung Ali tolak, karena dianggap mencari muka. Ali menekankan bahwa sesuai dengan tuntunan Rasulullah saw, jabatan tidak akan diberikan kepada mereka yang memintanya atau yang berambisi meraihnya. Padahal, saran yang sama datang pula dari dua penasihat lainnya, yaitu Abdullah bin Abbas dan Zaid bin Handzalah al-Tamimi. Tetapi Ali tetap menolak dengan mengatakan: "Kalau saya akan mengangkat seseorang karena melihat untung-ruginya, tentu saya sudah mengangkat Thalhah dan Zubair untuk Basrah dan Kufah serta Muawiyah untuk Syam".[68] Tampaklah bahwa sikap politik memperkuat kedudukannya sendiri itu dia pandang berlawanan dengan moral politiknya.

Diduga karena kecewa, Mughirah bin Syu'bah lalu pindah dan menetap di Mekkah, kota yang aman sebagai tempat pelarian politik. Sedangkan Ali terus menerapkan kebijaksanaan politik sesuai dengan hati nuraninya, antara lain menunjuk tiga orang Anshar sebagai pengganti penguasa daerah hasil penunjukan Utsman, yaitu Utsman bin Hunaif al-Anshari sebagai penguasa Basrah menggantikan Abdullah bin Amir; Sahal bin Hunaif al-Anshari, saudara Utsman bin Hunaif, sebagai penguasa Syria menggantikan Muawiyah; dan Qais bin Saad bin Ubadah sebagai penguasa Mesir menggantikan Abdullah bin Saad. Sangat mungkin, dengan tindakan ini Ali berusaha berlaku adil kepada kaum Anshar sebagai salah satu pilar pendukung *Chiefdom Madinah* yang semasa Abu Bakar, Umar, dan Utsman hampir terlupakan dan tidak memperoleh kesempatan menduduki posisi kepemimpinan wilayah.

Tetapi, langkah Ali tersebut tidak mampu menyatukan lagi tiga pilar utama *Chiefdom Madinah*. Pasalnya, kalangan Quraisy Muhajirin dan Quraisy *Thulaqâ'* tidak lagi satu haluan dan sebagian besar mereka membiarkan Ali dalam kesendirian. Thalhah dan Zubair menjadi oposan yang keras di luar Bani Umayyah setelah aspirasi mereka tidak dikabulkan Ali. Merekalah yang mendorong Aisyah binti Abu Bakar untuk bergabung bersama mereka dalam barisan penentang Ali yang terpusat di Basrah. Sebelum Aisyah ke Basrah, Bani Tamim pimpinan Ahnaf bin Qais mendukung Ali, meskipun tidak semua anggota kabilah Tamim mendukungnya. Ketika Ali memerangi Aisyah dalam Perang Jamal, sekitar 4.000 anggota kabilah Tamim di Basrah, termasuk Ahnaf,

menyatakan bersikap netral, sehingga mereka tidak terlibat dalam perang itu. Tetapi seusai perang yang menewaskan sekitar 10.000 orang termasuk Thalhah dan Zubair itu, Ahnaf kembali mendukung Ali. Adapun Bani Umayyah pimpinan Muawiyah bin Abi Sufyan bin Harb di Syria jelas tidak bersedia mendukung Ali sebelum tuntutan hukuman terhadap pembunuh Utsman terpenuhi, suatu tuntutan yang Muawiyah sendiri menyadari tidak mungkin Ali penuhi. Muawiyah justru berusaha mengajak sejumlah sahabat utama, seperti Abdullah bin Umar, untuk mendukungnya, meskipun kemudian mereka menolak.

Sementara itu, sejumlah sahabat utama seperti Saad bin Abi Waqqas, Muhammad bin Maslamah, Usamah bin Zaid, dan termasuk Abdullah bin Umar memilih bersikap netral, seolah-olah kepemimpinan Ali di Madinah tidak begitu penting untuk didukung. Dan, ketika Ali berangkat ke Basrah untuk memadamkan pembangkangan Aisyah yang didukung Thalhah dan Zubair, penguasa Kufah Abu Musa al-Asy'ari menolak memberi bantuan tentara yang Ali minta. Ali pun memecat Abu Musa dan menggantinya dengan Qaranzah bin Kaab al-Anshari. Setelah pemecatan itu, Abu Musa pergi ke Mekkah dan bersikap netral, tidak lagi mendukung kepemimpinan Ali, meskipun seusai perang ia kembali mendukung Ali seperti Ahnaf bin Qais.[69] Jadi, pada masa Ali bin Abi Thalib, *Chiefdom Madinah* telah memperlihatkan tanda-tanda keruntuhan, dengan kian tercerai-berainya para elite pendukungnya. Secara formal, Ali bin Abi Thalib adalah *Amîr al-Mu'minîn* bagi seluruh wilayah kekuasaan *Chiefdom Madinah*, tetapi secara faktual wilayah *Chiefdom Madinah* telah terbelah dua dengan dua penguasa berbeda, yaitu wilayah Syria dan Mesir yang dikuasai Muawiyah bin Abi Sufyan dan wilayah selebihnya di bawah kontrol Ali. Meskipun Muawiyah belum mengumumkan diri sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, ia tidak juga bersedia menyatakan baiat kepada Ali. Sebaliknya, ia justru secara sistematis berusaha merongrong kewibawaan Ali dengan cara menarik dukungan bukan hanya dari keluarga Bani Umayyah yang telah lama memiliki pengaruh kuat di Damaskus, melainkan juga dari para sahabat Quraisy Muhajirin yang mencari perlindungan politik maupun ekonomis. Di antara para sahabat itu adalah Amr bin al-Ash, Ubaidillah bin Umar bin Khattab, dan saudara Ali sendiri, Aqil bin Abi Thalib.

Selama menjalankan kepemimpinannya di Madinah, Ali bin Abi

Thalib memperoleh dukungan paling kuat justru dari kabilah-kabilah Arab di utara, khususnya di sekitar Basrah dan Kufah, dua kota utama di Irak yang dahulu berfungsi sebagai garnisun pasukan bersenjata Arab. Selama kepemimpinan Abu Bakar, Umar, dan terutama Utsman, kabilah-kabilah utara—seperti Bani Kindah, Bani Lakhm, Hamdan, dan Hazam—merasa tidak diikutsertakan dan diremehkan dalam pengambilan keputusan masalah kepemimpinan oleh elite Madinah. Padahal dahulu kala, mereka merupakan kabilah-kabilah Arab ternama. Terkait pembaiatan ketiga pemimpin *Chiefdom Madinah* itu, para pemuka kabilah tersebut sama sekali tidak dimintai baiatnya secara laangsung dan hanya diwakili penguasa wilayah tunjukan Madinah. Ketika mereka keberatan dengan penguasa yang Utsman tunjuk untuk memimpin wilayah mereka, protes mereka tidak dihiraukan, sehingga wakil-wakil mereka datang ke Madinah menyampaikan protes langsung kepada Utsman. Baru setelah Utsman terbunuh, wakil-wakil mereka dapat turut serta mengambil keputusan terkait kepemimpinan dan menyatakan baiat kepada Ali sebagai *Amîr al-Mu'minîn* di Masjid Madinah.

Kenyataan ini, ditambah dengan sikap netral para sahabat utama di Madinah dan Mekkah yang berarti kurangnya dukungan di kedua kota itu, sangat masuk akal bila Ali bin Abi Thalib cenderung memindahkan pusat kekuasaannya dari Madinah ke Kufah, yang kelak dia lakukan pada 36 H. Secara geografis, Irak juga lebih dekat dengan Syria, pusat perlawanan paling kuat dan paling berbahaya bagi kepemimpinan Ali, meskipun secara strategis militer belum tentu lebih menguntungkan karena kedua wilayah itu terbelah Gurun Syria yang sulit dilalui. Hal ini tidak berarti alasan lain tidak menjadi pertimbangan, seperti dinyatakan Ali Audah,[70] bahwa kepindahan pusat pemerintahan adalah untuk menyelamatkan kota suci Madinah dari permainan politik kotor seperti peristiwa yang telah merenggut nyawa Utsman. Apa pun alasannya, kepindahan pusat kekuasaan ini turut memperlemah pengaruh dan wibawa Madinah sebagai pusat kekuasaan politik yang telah terbangun sejak masa Rasulullah saw hingga Utsman, dan hanya menyisakan pengaruhnya sebagai kota keagamaan kedua setelah Mekkah. Pada saat yang sama, Kufah sendiri belum mampu meraih pengaruh dan wibawa sebagai pusat kekuasaan yang setara dengan Madinah, bahkan hingga Ali wafat.

Selama empat tahun lebih beberapa bulan, masa kepemimpinan Ali

habis untuk konsolidasi menghadapi perlawanan internal dari para elite Quraisy Muhajirin maupun *Thulaqâ'*, dan tidak memiliki kesempatan sama sekali untuk menghadapi kekuatan Byzantium di perbatasan-perbatasan yang telah diduduki semasa Utsman. Dengan demikian, ekonomi darurat perang mulai menemukan titik jenuhnya dan sumber keuangan *Chiefdom Madinah* terbatas pada penerimaan dari jizyah, pajak tanah pertanian, dan zakat, yang meskipun jumlahnya mungkin masih besar, pasti tidak akan sebesar jumlah harta rampasan perang. Peristiwa perang yang terjadi di masa Ali, seperti Perang Jamal melawan Aisyah *Umm al-Mu'minîn*, Perang Siffin melawan Muawiyah, dan Perang Nahrawan melawan pengikutnya sendiri dari kelompok Khawarij, adalah perang saudara sesama Muslim sehingga tidak memungkinkan perampasan harta benda mereka yang terlibat pertempuran, termasuk menawan keluarga mereka untuk dijadikan budak yang berharga jual. Selain itu, kesibukan konsolidasi internal mengurangi soliditas kaum Muslim Arab yang semasa Abu Bakar, Umar, dan sebagian masa Utsman justru dicapai melalui pengalihan perhatian mereka pada aktivitas perang penaklukan.

Dengan absennya penaklukan baru, posisi Baitul Mal (kas negara) menjadi penting sebagai sumber keuangan para penguasa, sehingga lebih banyak lagi orang yang menginginkan jabatan kekuasaan yang memungkinkan memperoleh pendapatan dari kas negara. Sementara itu, masyarakat luas yang masih terikat oleh ikatan kekabilahan harus menata kebutuhan ekonomi mereka sesuai dengan perkembangan baru itu. Kegiatan penjarahan seperti pada masa sebelum Islam sudah tidak mungkin lagi dilakukan, dan perang penaklukan pun sudah tidak ada. Maka, mereka terpaksa harus menyesuaikan diri dengan kegiatan ekonomi yang normal seperti perdagangan atau pertanian, suatu adaptasi yang sulit bagi kabilah-kabilah yang terbiasa dengan keterampilan dan tradisi berperang.

Perang antara pendukung Ali melawan pendukung Muawiyah di Siffin merupakan ujian kepemimpinan paling menentukan bagi Ali dan masa depan *Chiefdom Madinah*. Perundingan dan diplomasi damai, terkenal dengan sebutan *ta<u>h</u>kîm*, yang diusulkan pihak Muawiyah yang hampir kalah secara militer, dimanfaatkan pihak Muawiyah demi kemenangannya melalui langkah tipu muslihat. Abu Musa al-Asy'ari sebagai wakil pihak Ali bersepakat dengan Amr bin al-Ash selaku wakil pihak Muawiyah untuk memakzulkan kedua pemimpin mereka dan

sekaligus menyerahkan persoalan kepemimpinan kepada musyawarah kaum Muslim. Tetapi, setelah Abu Musa menyatakan pemakzulan Ali, Amr bin al-Ash justru mengingkari kesepakatan dengan mengukuhkan pemakzulan Ali sekaligus mengukuhkan Muawiyah sebagai *Amîr al-Mu'minîn*. Kesediaan Ali untuk menerima *ta<u>h</u>kîm* dianggap oleh sebagian pengikutnya sebagai pelanggaran terhadap hukum syariat karena berkompromi dengan pembangkang kepemimpinan sah yang seharusnya ditumpas hingga tuntas. Merekalah yang kelak disebut kelompok Khawarij, yang berbalik memerangi Ali sendiri sekaligus Muawiyah dan Amr bin al-Ash yang dianggap pengkhianat.

Pertarungan militer dan politik yang terus berlanjut setelah *ta<u>h</u>kîm* antara dua kubu sahabat Rasulullah saw dari dua generasi keislaman yang berbeda, yaitu Ali bin Abi Thalib dan Abu Musa al-Asy'ari yang termasuk generasi Muslim paling awal versus Muawiyah dan Amr bin al-Ash yang memeluk Islam jauh setelah hijrah, menunjukkan perbedaan sikap masing-masing kubu atas kekuasaan. Sebagaimana akan diuraikan kelak, perbedaan sikap kedua kubu itu merupakan bagian dari proses psikogenesis dan sosiogenesis ke arah terbentuknya sebuah negara monarkis di tangan keluarga Bani Umayyah.

Keberhasilan Ali mematahkan perlawanan bersenjata kaum Khawarij di Nahrawan tidak menyurutkan perlawanan mereka dan justru tiga orang di antara mereka berencana membunuh Ali, Muawiyah, dan Amr sekaligus. Abdurrahman bin Muljam al-Muradi berencana membunuh Ali, al-Hajjaj bin Abdullah al-Tamimi akan membunuh Muawiyah di Syria, dan Am bin Bakar al-Tamimi akan membunuh Amr bin al-Ash di Mesir. Tetapi, hanya Ibnu Muljam yang berhasil melaksanakan tugasnya membunuh Ali saat khalifah pengganti Utsman itu hendak menunaikan shalat subuh di Masjid Kufah, sementara dua tokoh lainnya selamat.

Dengan wafatnya Ali pada 40 H (661 M), berakhir pula era *Chiefdom Madinah*, dan bersamaan dengan itu dimulailah proses bernegara yang mengarah pada terwujudnya negara monarkis di tangan Muawiyah. Rintangan satu-satunya yang paling berarti bagi Muawiyah datang dari Hasan bin Ali bin Abi Thalib yang dibaiat sebagai pengganti Ali oleh orang Irak dan Persia, dua hari setelah ayahnya wafat. Hasan, yang menurut para sejarawan tidak berambisi terhadap kekuasaan, kemudian menyerahkan kepemimpinan ke tangan Muawiyah pada

tahun 41 H dengan beberapa syarat yang Muawiyah setujui, di antaranya posisi *Amîr al-Mu'minîn* setelah Muawiyah harus diserahkan kepada *Ahl al-Syûrâ* di antara kaum Muslim. Momentum penting yang terjadi pada tahun tersebut kelak dinamakan *'Âm al-Jamâ'ah* (Tahun Persatuan), karena umat Islam ketika itu hanya mengenal seorang pemimpin, seorang *Amîr al-Mu'minîn*, yaitu Muawiyah bin Abi Sufyan, setelah sebelumnya terpecah.

Catatan:

1 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 318.
2 Tentang posisi dan kualifikasinya, lihat Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 61-64.
3 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid V, hlm. 348-350.
4 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 65-69.
5 Silsilah diadaptasi dari Samir Abd al-Razzaq al-Quthub, *Ansâb al-'Arab* (Amman: al-Dâr al-'Arabiyyah li al-Tawzi' wa al-Nasyr, 1989), hlm. 39 dan 182-185.
6 Tulisan mengenai ketiga kerajaan kabilah tersebut, lihat: *Ibid.*, hlm. 115-144.
7 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 9-12.
8 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 186-188.
9 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 14-15; Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 188.
10 *Ibid.*, hlm. 189.
11 Tentang segregasi sosial ini lihat: *Ibid.*, hlm. 190.
12 Tentang fungsi tempat terebut lihat: *Ibid.*, hlm. 191.
13 Tentang pembagian kerja di rumah suci dan lainnya serta perseteruan yang ditimbulkannya, lihat: *Ibid.*, hlm. 192-196.
14 Sisipan bagian ini dikutip dari Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy.*, hlm. 64-65.
15 *Ibid.*, hlm. 264-265.
16 Mahmud Arfah Mahmud, *al-'Arab Qabla al-Islâm.*, hlm. 191.
17 *Ibid.*, hlm. 41 dan 202-205.
18 *Ibid.*, hlm. 206.

19 *Ibid.*, hlm. 209-211.

20 Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid IV, hlm. 269. Sarjana ini juga menjelaskan sejumlah peristiwa penting lain pada periode menjelang kedatangan Islam, yang secara ringkas dikemukakan di bagian ini.

21 Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, cet. ke-28 (Bogor: Litera AntarNusa, 2003), hlm. 89-92.

22 *Ibid.*, hlm. 103.

23 Dialog antara utusan Quraisy yang menghadap raja Habsyi untuk meminta izin membawa pulang mereka yang hijrah, lihat: *Ibid.*, hlm. 106.

24 Sumber teks lengkap dalam bahasa Arab merujuk kepada Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Dawlah al-Rasûl fî al-Madînah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1972), hlm. 90-94. Sedangkan terjemahannya merujuk kepada terjemahan Ali Audah atas karya Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 202-205, dengan sejumlah modifikasi berdasarkan teks yang lebih lengkap dalam bahasa Arab.

25 Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Dawlah al-Rasûl.*, hlm. 95.

26 Analisis ihwal apa yang tetap dan yang berubah dapat dilihat dalam: *Ibid.*, hlm. 97-102.

27 Tidak ada istilah yang sepadan dalam bahasa Arab ataupun Indonesia untuk mewakili istilah *chiefdom* ini dengan makna sebagaimana diuraikan dalam bab sebelumnya. Secara harfiah, kata itu mungkin dapat dialihbahasakan menjadi kata "*imârah*" dalam bahasa Arab atau "kepanglimaan" dan "keamiran" dalam bahasa Indonesia. Tetapi, sejauh ini belum ditemukan literatur baku menyangkut konsep "*imârah*" atau "kepanglimaan/keamiran" yang sepadan dengan konsep *chiefdom*. Ketika Umar bin Khattab ditunjuk menggantikan Abu Bakar sebagai *Khalîfatu Khalîfati Rasûlillâh*, ia mengganti istilah itu dengan *Amîr al-Mu'minîn* (Panglima Kaum Beriman). Menurut Ibnu Khaldun (*al-'Ibar wa Dîwân.*, hlm. 115), Saad bin Abi Waqqas pernah dipanggil dengan sebutan *Amîr al-Mu'minîn* ketika memimpin pasukan bersenjata yang mayoritas Muslim dalam ekspedisi Qadisiyah. Jadi, istilah *amîr* (masdar: *imârah*) sangat cocok untuk mewakili makna yang terkandung dalam istilah *chief* dan *chiefdom*. Namun untuk alasan praktis dan konseptual, istilah *chiefdom* akan tetap digunakan tanpa dialihbahasakan.

28 Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 194-195 dan 208-209.

29 *Ibid.*, hlm. 226.

30 Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran A. Irsyady (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 53-54 dan 90-91.

31 Nama-nama tersebut dapat dilihat pada Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama' fî al-'Ashr al-Nabawî* (al-Maghrib: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1989), hlm. 266-267.

32 Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 316-317 dan 485.

33 David S. Power, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 10-20. Elemen kekabilahan di sini antara lain kewarisan jalur laki-laki lebih diutamakan daripada perempuan dan perolehan warisan laki-laki yang lebih besar dibandingkan perempuan. Lihat catatan kaki No. 62 pada bab ini.

34 Lihat Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah.*, hlm. 169.

35 Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama'.*, hlm. 261. Lihat juga: Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah.*, hlm. 246.

36 Dikutip dari Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 171.

37 Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy.*, hlm. 343. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 460-462.

38 Abu Husain Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi al-Naishaburi, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim bi Syar<u>h</u> al-Nawawî*, juz XI (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 200-201. Lihat juga: Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî*, jilid IV (Kairo, Dâr al-Hadîts, 2004), hlm. 364. Di sini, Abdullah disebut Ibnu Umar.

39 Ahmad bin Muhammad bin Hanbal: *Musnad Imâm A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal*, juz II (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1978), hlm. 29.

40 Debby M. Nasution, *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya pada Masa Rasulullah saw* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 139.

41 Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama'.*, hlm. 279-280.

42 Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wi<u>h</u>dah al-'Arabiyyah, 1999), khususnya bab ke-3: "Min al-Da'wah ilâ al-Dawlah: al-Ghanîmah", hlm. 96-127.

43 Tentang jumlah rampasan, lihat: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup.*, hlm. 477.

44 Lihat Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah.*, hlm. 477.

45 Lihat O. Hashem, *Wafat Rasulullah dan Suksesi Sepeninggal Beliau di Saqifah*, cet. ke-4 (Bekasi: YAPI, 2004), hlm. 151, mengutip Sahih Bukhari dalam "Kitab al-Jihad".

46 Lihat Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar As-Siddiq: Sebuah Biografi*, terj. Ali Audah, cet. ke-3 (Bogor: Litera AntarNusa, 2003), hlm. 32-46. Basyir diwartakan berkata: "Saya tidak mau menentang hak suatu golongan yang sudah ditentukan Allah", yaitu hak kepemimpinan Quraisy sebagaimana dimaksudkan Abu Bakar.

47 *Ibid.*, hlm. 55.

48 *Ibid.*, hlm. 47-56. Lihat juga O. Hashem, *Wafat Rasulullah.*, hlm. 193-199. Di antara para sahabat utama yang menangguhkan baiat selain Ali adalah Abbas

bin Abdul Mutthalib, Fadhal bin al-Abbas, Zubair bin al-Awwam, Khalid bin Said, Abu Dzar al-Ghifari, Ammar bin Yasir, Bara bin Azib, Salman al-Farisi, dan Ubay bin Kaab.

49 O. Hashem, *Wafat Rasulullah.*, hlm. 136. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar As-Siddiq.*, hlm. 50.

50 Istilah yang biasa digunakan bagi mereka adalah "kaum murtad", padahal mereka banyak yang masih menyatakan Muslim. Karena itu, mereka yang diperangi Abu Bakar terbagi dua, yaitu mereka yang Muslim tetapi menolak membayar zakat ke Madinah dan mereka yang benar-benar keluar dari Islam atau belum masuk Islam. Untuk ini lihat: Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm.*, jilid I, hlm. 351-352.

51 Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar As-Siddiq.*, hlm. 100. Para komandan itu adalah Khalid bin Walid, Ikrimah bin Abi Jahl, Syurahbil bin Hasanah, Muhajir bin Abi Umayyah, Suwaid bin Muqarrin, Ala' bin al-Hadrami, Hudzaifah bin Mihsan, Arfajah bin Harsamah, Amr bin al-Ash, Maan bin Hijaz al-Sullami, dan Khalid bin Said bin Ashlam.

52 Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar As-Siddiq.*, hlm. 353 dan 635.

53 Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, terj. Ali Audah, cet. ke-3 (Bogor: Litera AntarNusa, 2002), hlm. 641-642.

54 *Ibid.*, hlm. 127-129.

55 *Ibid.*, hlm. 238 dan 672.

56 Mengenai kecenderungan Umar ke arah ini, lihat: *Ibid.*, hlm. 762.

57 *Ibid.*, hlm. 712-718.

58 Bahkan Umar bin Khattab sendiri yang sangat keras terhadap perilaku pemuasan hasrat kepada perempuan, menurut Abu al-Faraj al-Jauzi, pernah menikah dengan sembilan perempuan, tiga di antaranya budak, yaitu Lahiyyah yang melahirkan Abu al-Mujbir, Fakihah yang melahirkan Zainab, dan budak lain yang melahirkan Abdurrahman muda. Lihat Khalil Abdul Karim, *Syari'ah.*, hlm. 37.

59 Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 400-401.

60 *Ibid.*, hlm. 780-782. Mengenai pembatasan Umar terhadap elite Quraisy untuk ke luar Madinah, lihat Muhammad Husain Haekal, *Usman bin Affan: Antara Kekhalifahan dengan Kerajaan*, terj. Ali Audah (Bogor: Litera AntarNusa, 2002), hlm. 118.

61 Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm.*, jilid I, hlm. 255.

62 Muhammad Husain Haekal, *Usman bin Affan.*, hlm. 115-116.

63 Lihat: *Ibid.*, hlm. 131.

64 Yoesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Khulafaur Rasyidin* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 365.

65 Berbagai riwayat sejarah yang berbeda isinya menyebabkan ketidakjelasan mengenai siapa yang secara langsung membunuh Utsman dan apakah Muhammad bin Abu Bakar terlibat tindakan langsung pembunuhan. Lihat: Muhammad Husain Haekal, *Usman bin Affan.*, hlm. 135-144. Juga Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib Sampai Kepada Hasan dan Husein* (Bogor: Litera AntarNusa, 2003), hlm. 202-212.

66 Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 218-224.

67 *Ibid.*, hlm. 325.

68 *Ibid.*, hlm. 237-239.

69 Mengenai perbedaan sikap para sahabat terhadap kepemimpinan Ali bin Abi Thalib, lihat: *Ibid.*, hlm. 237-240 dan 261-264.

70 *Ibid.*, hlm. 282 dan 290.

BAB 6

PERUBAHAN MENUJU PROSES BERNEGARA PADA MASYARAKAT ARAB

Uraian pada bab terdahulu menggambarkan bahwa Islam menjadi faktor penentu dalam proses perubahan, baik pada level masyarakat (sosiogenesis) maupun pada level perorangan (psikogenesis), yang mengarah pada terbangunnya sebentuk kekuasaan terpusat yang dalam tulisan ini disebut dengan *Chiefdom Madinah*. Haekal menilai, kekuasaan terpusat di masa Abu Bakar dan Umar berjalan tidak melampaui dasar sistem kekabilahan Arab Badui, yang berbeda dari sistem kota yang dikenal di Persia atau Byzantium.[1] Melihat pola kepemimpinan semasa Utsman dan Ali yang relatif sama dengan masa sebelumnya, tidaklah berlebihan jika disimpulkan bahwa bukan hanya di masa Abu Bakar dan Umar sistem kekabilahan Arab Badui berlangsung, melainkan juga pada masa dua pengganti mereka, yakni Utsman dan Ali. Dengan demikian, seluruh periode kepemimpinan para *Amîr al-Mu'minîn* tersebut tepat disebut *"Chiefdom"*.

Meskipun proses pembentukan kekuasaan terpusat terus berkembang hingga mencapai tahap relatif matang bagi munculnya negara di tengah masyarakat Arab, proses ini tidak menunjukkan adanya desain yang relatif baku. Sebaliknya, para elite *Chiefdom Madinah* melaksanakan tugas sebagai pemimpin *Chiefdom* dengan mengandalkan pandangan dan keputusan keagamaan (ijtihad) mereka masing-masing yang tidak seragam dan warisan tradisi Arab yang mereka miliki.

Kematangan proses pembentukan kekuasaan terpusat tidak tercapai pada masa Khulafaur Rasyidin, tetapi pada masa sesudahnya, ketika konsolidasi kekuasaan terpusat itu ditopang oleh sebentuk sistem birokrasi militer dan perpajakan yang diadopsi dari model sebagaimana dikenal di lingkungan kekaisaran Byzantium atau Persia.

Bagaimanapun, kehadiran Islam dan perubahan-perubahan yang mengiringinya membuka peluang bagi berkembangnya potensi sentripetal pada masyarakat Arab, yang memungkinkan mereka memiliki kesadaran sebagai suatu kesatuan masyarakat yang terikat oleh kesamaan agama, bahasa, dan etnisitas. Perubahan seperti ini berbanding terbalik dengan keadaan mereka sebelum kehadiran Islam, yang terpengaruh oleh kekuatan-kekuatan sentrifugal sedemikian lama, termasuk bencana banjir dan perang antarkabilah. Sumbangan perubahan yang Islam bawa bagi penguatan potensi sentripetal masyarakat Arab demikian penting, sehingga perlu dikenali secara spesifik untuk disandingkan dengan sumbangan faktor sentripetal lainnya.

Demikianlah misalnya, pengenalan dan penguatan hak-hak individu secara lebih besar yang Islam ajarkan telah menumbuhkan keseimbangan antara ranah privat dan ranah publik yang tidak dikenal sebelumnya. Demikian pula ajaran tentang kesetaraan manusia yang Islam bawa juga membawa dampak tertentu bagi semangat *al-'ashabiyyah al-qabaliyyah*. Semangat ini, yang di masa lalu menjadi kekuatan sentrifugal, justru berubah menjadi kekuatan sentripetal bagi masyarakat Arab dalam hubungan mereka dengan masyarakat non-Arab. Selanjutnya, aktivitas penaklukan memungkinkan *Chiefdom Madinah* meretas jalan bagi penguatan militer dan ekonomis warga masyarakatnya.

Namun, proses berkembangnya potensi sentripetal ini tidak berarti sepi dari tantangan munculnya kembali gejala sentrifugal. Sebagai ilustrasi, pengikisan semangat *al-'ashabiyyah al-qabaliyyah* tidak berlangsung dalam skala penuh, sehingga dampaknya tetap merasuki proses pembentukan negara pada masyarakat Muslim Arab, bahkan setelah mereka melebarkan pengaruh kekuasaan jauh ke luar Semenanjung Arabia. Guna mendukung ilustrasi ini, pada uraian mendatang disajikan gambaran bagaimana kekuatan sentrifugal berupa semangat kekabilahan berinteraksi dengan kekuatan sentripetal dalam konteks perebutan posisi kekuasaan puncak.

Guna memberikan gambaran konkret mengenai keterkaitan Islam dan pembentukan negara, perlu dipetakan secara terperinci perubahan pada level sosiogenesis maupun psikogenesis pada masyarakat Semenanjung Arabia bagian tengah setelah kehadiran Islam yang mengarah pada proses pembentukan negara. Pemetaan di sini meliputi penerimaan dan penolakan Islam atas figurasi jahiliah sebagai basis perubahan; penjelasan tentang bagaimana perubahan terjadi pada tingkat perorangan melalui penempatan secara kontras dua tokoh yang mewakili dua segmen kabilah Quraisy, yaitu Quraisy Muhajirin yang diwakili Ali bin Abi Thalib dan Quraisy *Thulaqâ'* yang diwakili Muawiyah bin Abi Sufyan; serta perubahan pada tingkat masyarakat dalam wujud pengorganisasian sarana kekerasan, pengorganisasian perpajakan, dan pembentukan ranah politik.

1 Basis Perubahan: Penerimaan dan Penolakan Islam atas Figurasi Jahiliah

Berbagai hal menyangkut kehidupan orang Arab pada masa sebelum Islam telah diuraikan pada bab sebelum ini. Banyak sarjana Muslim menyebut masa itu dengan 'masa jahiliah' (*'ashr al-jâhiliyyah*), meskipun mereka tidak mengacu pada batasan yang sama dalam pengertian maupun periodenya. Al-Alusi,[2] misalnya, memaknai masa jahiliah sebagai periode yang ditemukan banyak kebodohan di dalamnya, yaitu periode sebelum Islam. Tetapi ia juga mengutip pendapat yang menyatakan bahwa masa jahiliah adalah masa lowong (*fatrah*) di antara dua kerasulan, yaitu Isa a.s. dan Muhammad saw. Ia pun mengutip pendapat Ibnu al-Khalawaih dan al-Asqalani yang mengartikan masa itu sebagai masa sebelum kerasulan Muhammad saw (*zaman mâ qabla al-bi'tsah*).

Menurut Khalid al-Asali mengutip al-Razi, secara harfiah, kata *al-jahl* (kebodohan, tidak tahu) adalah lawan kata *al-'ilm* (tahu). Kata ini dapat juga diartikan sesuai pendapat al-Jurjani, yaitu meyakini sesuatu yang berbeda dari yang sebenarnya. Mengacu pada QS Ali Imran [3]: 154, kata *al-jâhiliyyah* dimaksudkan sebagai kebodohan, tidak tahu ibadah kepada Allah sesuai dengan ajaran yang diturunkan-Nya. Jadi secara istilah, kata ini tidak dapat begitu saja diartikan persis seperti makna harfiahnya yang berlawanan dengan kata *al-'ilm*, sebab makna kata itu terbatas pada ketidaktahuan dalam hal ibadah

kepada Allah dan ajaran-Nya.[3] Karena itu, al-Asali sependapat dengan Jawad Ali yang menyatakan bahwa "istilah ini muncul sejalan dengan kemunculan Islam dan digunakan untuk menunjuk kepada keadaan masyarakat Arab pada masa sebelum Islam sebagai pembedaan dan pemisahan dari keadaan mereka pada masa setelah munculnya kerasulan Muhammad saw".

Ahli kritik sastra, Syauqi Dhaif, pun sependapat bahwa kata *al-jâhiliyyah* bukanlah lawan kata *al-'ilm*. Sebab, orang Arab kala itu telah mengenal kesusastraan tingkat tinggi, *al-Adab al-'Arabî*. Mereka telah pula menguasai berbagai jenis keilmuan, seperti ilmu perbintangan atau ilmu pengobatan. Kata *al-jâhiliyyah* merupakan padanan kata *al-safh* (buruk perangai), *al-thaysy* (gegabah, sembrono), *al-ghadhab* (marah), dan *al-hamq* (cacat pikiran). Kata itu merupakan kebalikan dari kata *al-Islâm* yang menunjukkan kepatuhan kepada Allah Swt dan perilaku mulia yang terkandung dalam kepatuhan itu.[4] Dalam konteks sastra Arab, Dhaif [5] berpendapat bahwa masa jahiliah (*al-'ashr al-jâhilî*) tidaklah berdiri sendiri terpisah dari masa Islam, melainkan suatu kesatuan mata rantai dengan masa-masa sesudahnya, yaitu masa Islam (*al-'ashr al-Islâmî*), masa Abbasiyah (*al-'ashr al-'Abbâsî*), masa penaklukan Tartar atas Baghdad (*al-'ashr al-istîlâ'*), dan masa modern (*al-'ashr al-hadîts*).

Bagi pemikir radikal seperti Sayyid Qutub, kata 'jahiliah' berlawanan secara diametral dengan kata 'Islam'—dalam pengertian, *jahiliah* mewakili entitas keburukan yang secara total terputus dengan *Islam* sebagai wakil entitas kebaikan. Jahiliah tegak di atas landasan permusuhan terhadap kekuasaan Allah di muka bumi dan keengganan menerapkan cara hidup yang Allah tetapkan. Mengacu pada karakteristik itu, kehidupan manusia masa kini pun seperti era jahiliah, bahkan lebih buruk, karena menanggalkan kekuasaan Allah untuk membuat peraturan dan mengalihkannya kepada manusia, sehingga manusia menjadi *arbâb* (tuhan-tuhan) yang menetapkan peraturan bagi manusia lainnya.[6] Problem yang terkandung dalam pandangan ini adalah bagaimana memahami kenyataan bahwa Islam mengakui sebagian warisan peraturan masa jahiliah sebagai bagian ajaran Islam yang bahkan tersurat dalam al-Qur'an.

Penggunaan istilah 'jahiliah' dalam tulisan ini, yang dilawankan dengan Islam, tidak dimaksudkan semata-mata untuk membedakan kedua masa tersebut, melainkan juga untuk melihat kontinuitas antara

keduanya. Dalam konteks ini, keduanya dapat dipandang sebagai sebuah garis kontinum yang dinamis dan terus-menerus mengalami perubahan di sana-sini. Terdapat sejumlah komponen figurasi jahiliah yang bukan hanya dilestarikan ketika Muhammad saw menyeru kepada Islam, melainkan diadopsi sebagai bagian ajaran Islam itu sendiri. Inilah salah satu titik singgung antara kedua figurasi tersebut, dan hal ini penting dikenali guna mengetahui bahwa banyak hal masih tetap bertahan di tengah masyarakat Arab setelah kehadiran Islam, sementara banyak hal pula mengalami perubahan.

Titik singgung lain antara figurasi jahiliah dengan figurasi Islam yang juga penting dilihat adalah dampak kehadiran Islam bagi proses perubahan sosiogenesis dan psikogenesis yang dialami secara berbeda oleh kabilah-kabilah Arab pada umumnya dan oleh anggota suatu kabilah pada khususnya. Titik singgung ini memerlukan kajian tersendiri mengingat demikian banyak jumlah kabilah Arab yang mengalami perubahan. Namun sebagai penjelasan singkat, pada bagian ini disajikan uraian bagaimana kabilah Quraisy sebagai salah satu kabilah utama Arab mengalami perubahan dimaksud.

Titik singgung selanjutnya terletak pada perwujudan peradaban Arab Muslim yang kelak mengalami proses penyatuan di bawah pengaruh elemen-elemen figurasi lain yang bercorak non-Arab, khususnya *Mawâlî*, sekaligus proses keterceraiberaiannya akibat pengaruh yang sama. Pembedaan Arab dan non-Arab secara normatif terlarang dalam ajaran Islam. Tetapi dalam realitas, semangat fanatisme kekabilahan yang sangat kuat semasa jahiliah masih tetap kuat semasa Islam, terutama pada era kekuasaan Muawiyah dan para penerusnya dari Bani Umayyah.

Titik-titik singgung sebagaimana teruraikan di atas merupakan wujud dinamika yang berlangsung sepanjang garis kontinum peradaban Arab Muslim. Garis dinamis ini dapat dilihat bermula dari keadaan tak bernegara (*stateless*) di kalangan masyarakat Arab, lalu berlanjut dengan terbentuknya apa yang disebut dalam tulisan ini dengan *"Chiefdom Madinah"*, disusul dengan terbentuknya negara monarki dan berkembangnya peradaban Arab Muslim khususnya semasa Dinasti Sufyani dan Marwani dari Bani Umayyah dan semasa Dinasti Abbasiyah. Titik singgung yang terakhir ini, yakni munculnya peradaban Arab Muslim, hanya akan dibahas secara selintas saja mengingat hal itu di luar fokus tulisan ini, sebagaimana periode sebelum

keadaan *stateless*, yaitu periode kehidupan orang Arab sebelum masa jahiliah yang merupakan bagian dari garis kontinum yang sama, juga tidak menjadi fokus pembahasan ini. Secara teoretik, sesungguhnya garis kontinum tersebut tidak berhenti pada masa Dinasti Abbasiyah, melainkan terus mengalami dinamika hingga ke masa kelahiran negara-negara bangsa di dunia Arab dewasa ini.

Gambaran tentang garis kontinum di atas tidak mengandung arti bahwa figurasi-figurasi sepanjang garis itu, seperti figurasi jahiliah atau figurasi Islam, tidak dapat diidentifikasi dan dibedakan. Tonggak pembeda antara kedua figurasi itu sesungguhnya dapat dilihat relatif sangat jelas pada ayat-ayat al-Qur'an yang dikategorikan sebagai ayat *Makkiyyah*. Menurut al-Syathibi,[7] ayat-ayat ini memuat prinsip ajaran yang universal (*al-qawâ'id al-kulliyyah*), pertama sekali berkaitan dengan keimanan kepada keesaan Allah, keimanan kepada kerasulan Muhammad saw, dan keimanan kepada kehidupan akhirat. Kemudian disusul dengan aturan-aturan umum seperti kewajiban berinfak harta benda dan larangan terhadap kekufuran menyangkut praktik-praktik sosial masa jahiliah, seperti memakan daging yang disembelih atas nama selain Allah. Bersamaan dengan itu, diwahyukan pula aturan tentang keharusan berakhlak baik, seperti berlaku adil, bersabar, takut kepada Allah, bersyukur, serta meninggalkan akhlak buruk seperti mengatakan sesuatu yang tidak diketahui, culas dalam takaran dan timbangan, berzina, atau mengubur hidup-hidup anak perempuan.

Ketika fase dakwah dilakukan secara diam-diam, ayat-ayat al-Qur'an yang turun pada fase itu belum menyebut secara eksplisit dan terperinci mengenai batalnya menyekutukan Allah dan menyembah berhala. Tetapi, kala Muhammad saw berdakwah secara terbuka sekitar tiga tahun setelah wahyu pertama turun, reaksi keras muncul dari kalangan kabilahnya sendiri, kabilah Quraisy. Reaksi perlawanan terhadap dakwah Rasulullah saw begitu keras, sehingga berhasil menahan pengaruh ajakannya di kalangan masyarakat Mekkah. Selama sekitar 13 tahun berdakwah, jumlah pemeluk Islam hanya 154 orang, termasuk di antaranya 83 orang yang hijrah ke Ethiopia.[8]

Padahal, bagi sejumlah kecil pemuka Arab yang memiliki kemampuan nalar tinggi untuk membedakan kebaikan dari keburukan, aturan Islam tentang keharusan berakhlak mulia menjadi daya tarik sendiri yang dapat diterima dengan mudah sebagai kebenaran Ilahi.

Hadis yang diriwayatkan Ibnu Majah dari Ali r.a. menjelaskan bahwa Allah telah memerintahkan Nabi-Nya untuk menampakkan diri di tengah kabilah-kabilah Arab. Maka, Muhammad saw pun keluar pada musim haji menemui sekumpulan orang dari Bani Syaiban bin Tsa'labah, lalu menyeru mereka untuk memeluk Islam dan meminta mereka menolongnya (dari tindak kekerasan kabilah Quraisy). Seorang di antara mereka, Mafruq bin Amr, bertanya: "Kepada apakah engkau menyeru kami, wahai saudara Quraisy?" Nabi saw lalu membaca ayat al-Qur'an:

انّ الله يأمر بالعدل والإحسان - الآيه

Sesungguhnya Allah memerintahkan berlaku adil dan berbuat kebaikan....

Maka berkatalah Mafruq: "Demi Allah, engkau menyeru kepada akhlak mulia dan perilaku baik. Sungguh telah berbuat dusta mereka yang membohongimu dan memalingkan muka darimu". Sikap yang sama ditunjukkan pula oleh Thufail bin Amr al-Dausi, pemimpin kabilah Daus yang segera memeluk Islam setelah mendengar langsung ayat yang sama dari Nabi saw.[9]

Penting diajukan pertanyaan, mengapa para pemuka Quraisy umumnya sangat keras menentang Rasulullah saw? Menurut analisis al-Jabiri, merujuk pada sejarah hidup Muhammad saw tulisan Ibnu Ishak (*Sîrah ibn Is<u>h</u>âq*), reaksi keras kaum Quraisy baru muncul ketika dakwah Muhammad saw mulai menyerang penyembahan berhala yang memiliki kaitan langsung dengan kepentingan ekonomi Quraisy dan kabilah Arab lainnya. Menurut al-Jabiri, orang Mekkah tidaklah terlalu memperhatikan sisi agama, karena mereka sebenarnya mengakui adanya Allah sebagaimana didakwahkan Rasulullah saw. Tetapi, karena sistem kepercayaan agama berhala mereka terkait dengan kepentingan ekonomi yang paling vital, yaitu perdagangan, maka reaksi mereka menolak Islam menjadi sangat keras. Nalar mereka mengatakan bahwa kehancuran agama berhala berarti kehancuran fondasi ekonomi yang selama ini menjadi sumber kekayaan mereka yang melimpah.

Tonggak pembeda lainnya antara figurasi jahiliah dan figurasi Islam tampak pada Perjanjian Madinah (*Sha<u>h</u>îfah*). Perjanjian ini memuat aturan hidup bersama warga kota Madinah, yang diakui secara sah

dan benar berdasarkan ajaran Islam. Dalam *Shaẖîfah* ini terkandung adat kebiasaan bangsa Arab yang dikukuhkan untuk terus dipertahankan karena dipandang cocok dengan semangat ajaran Islam. Menurut Muhammad As'ad Tlas,[10] tata cara *ta'âqul* (penetapan bentuk kerugian yang diderita para pihak yang beperkara) dan pembayaran denda (*diyât*) merupakan adat kebiasaan jahiliah yang dikukuhkan Islam. Demikian pula tata cara pembebasan tawanan perang (antarkabilah) dan pembayaran utang bagi mereka yang berutang tapi tidak memiliki harta untuk menutupi utangnya. Kebiasaan jahiliah lainnya yang diadopsi dalam *Shaẖîfah* adalah sistem pemberian perlindungan (*ijârah*) yang diberikan kabilah tertentu kepada seseorang atau sekelompok orang dari kabilah lain yang memintanya. Dalam hal *Shaẖîfah*, seluruh kabilah yang disebut dalam *Shaẖîfah* itu terikat satu sama lain melalui sistem ijarah.

Tentu saja, sejumlah perubahan yang selama ini belum dikenal orang Arab tercermin pula dalam *Shaẖîfah*, sebagaimana diuraikan pada bab terdahulu. Secara ringkas, perubahan tersebut setidaknya menyangkut penolakan Islam terhadap kebiasaan jahiliah membela anggota kabilah atau *jiwâr*-nya, baik salah maupun benar. Semboyan *unshur akhâka zhâliman aw mazhlûman* (tolonglah saudaramu baik sebagai penzalim ataupun yang dizalimi) tidak dapat diterima karena Islam menentang kezaliman. Selanjutnya Islam juga menolak kebiasaan pembalasan setimpal dan pembayaran denda yang dipikulkan kepada seluruh kabilah. Hukuman pembalasan setimpal ataupun pembayaran denda hanya dipikulkan kepada si pelaku tindakan kriminal atau keluarga dekatnya seperti ayah atau anak-anaknya.

Perubahan berikutnya adalah penetapan ajaran Islam menggantikan tata nilai kekabilahan sebagai fondasi masyarakat baru yang dinamakan *ummah wâẖidah*. Selanjutnya, perubahan sikap terhadap kekuasaan yang dalam perspektif Islam dipandang sebagai amanah guna menjamin tegaknya lima prinsip politik utama,[11] yaitu kebebasan melaksanakan ajakan memeluk Islam; keamanan menjalankan ajaran Islam bagi pemeluknya; jaminan kebebasan beragama bagi pemeluk agama lain (jika tak bersedia memeluk Islam); penegakan akhlak mulia; dan persaudaraan antar-anggota masyarakat.

Dalam perkembangan selanjutnya, Islam lebih banyak lagi menerima adat kebiasaan jahiliah yang sesuai dengan nilai-nilai kebaikan dalam Islam. Pada tingkat individual, Islam mengakui sifat-sifat yang

dianggap baik di masa jahiliah, seperti kedermawanan, kelembutan, kesabaran, pemaaf, gemar membangun hubungan baik, menolong orang lemah, memuliakan orang yang meminta perlindungan, serta menghormati dan menjamu tamu. Sebaliknya, Islam menolak sejumlah sifat orang Arab jahiliah yang dianggap tidak mencerminkan akhlak mulia, seperti berbohong, menipu, gemar mabuk-mabukan, *ḫasad* (dengki), *riya’* (suka pamer), membanggakan keturunan, sombong, dan sebagainya. Sebuah hadis, misalnya, menyatakan:

حدّثنا زهير بن حرب ومحمّد بن عبد الله بن نمير جميعا عن ابن عيينة قال ابن نمير حدّثنا سفيان بن عمرو انّه سمع نافع بن جبير عن ابى شريح الخزاعى انّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن الى جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فاليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا اوليسكت.

Berkata kepada kami Zuhair bin Harb dan Muhammad bin Abdullah bin Numair secara bersama-sama dari Ibnu Uyainah, berkata Ibnu Numair: Berkata kepada saya Sufyan bin Amr bahwa dia mendengar Nafi’ bin Jubair dari Abi Syuraih al-Khuza‘i bahwa Nabi saw bersabda: “Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhirat, hendaklah memuliakan orang yang meminta perlindungan (*jâr*) kepadanya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhirat, hendaklah menghormati tamunya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhirat, hendaklah berkata baik atau diamlah”.[12]

Dalam hadis lain juga disebutkan:

حدّثنا محمّد بن المثنّى ومحمّد بن بشار وإبراهيم بن دينار جميعا عن يحى بن حماد قال ابن المثنّى حدّثنا يحى بن حماد اخبرنا شعبة عن ابان بن تغلب عن فضيل الفقيمى عن إبراهيم النّخعى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: لا يدخل الجنّة من كان فى قلبه مثقال ذرّة من

كبر قال رجل انّ الرّجل يحبّ انّ يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة، قال انّ الله جميل يحبّ الجمال، الكبر بطر الحقّ وغمط النّاس.

> Berkata kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna dan Muhammad bin Bisyar dan Ibrahim bin Dinar secara bersama-sama dari Yahya bin Hammad: Berkata Ibnu al-Mutsanna: Berkata kepada kami Yahya bin Hammad: Telah memberitahu kami Syu‘bah dari Aban bin Taghlib dari Fudhail al-Fuqaimi dari Ibrahim al-Nakha‘i dari Alqamah dari Abdullah bin Mas‘ud dari Nabi saw bersabda: "Tidak akan masuk surga orang yang dalam hatinya terdapat kesombongan (meski) seukuran *dzarrah*". Seorang laki-laki berkata: "Sesungguhnya seseorang menyenangi baju dan sandalnya bagus." Lalu Nabi saw bersabda: "Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan. Kesombongan itu mengingkari kebenaran karena merasa hebat, serta (kesombongan itu) merendahkan orang lain".[13]

Kedua hadis tersebut hanyalah sekelumit dari demikian banyak hadis Rasulullah mengenai akhlak terpuji atau terlarang menurut Islam, yang sebagian merupakan adat kebiasaan orang Arab sebelum Islam.

Pada tingkat kolektif, banyak juga adat kebiasaan jahiliah yang diakui baik dan kemudian diadopsi Islam. Adat kebiasaan jenis ini menyebar mulai dari aturan perkawinan dan perceraian, hukum kewarisan, perekonomian, hingga peribadatan. Penetapan oleh Islam atas sebagian adat kebiasaan jahiliah tersebut kemudian menjadi bagian dari kodifikasi atas hukum-hukum Islam oleh para sarjana Muslim abad ke-2 H hingga abad ke-4 H, yang kelak termasuk dalam wilayah pembahasan fikih dan merupakan komponen penting pembentuk syariat Islam. Dalam wujudnya yang paling awal, syariat Islam terbentuk melalui proses yang panjang dan bertahap selama sekitar 23 tahun, sehingga pada tahap-tahap tertentu proses itu memungkinkan terjadinya penyerapan nilai-nilai atau praktik-praktik jahiliah yang sejalan dengan misi kerasulan Muhammad saw.

Dalam perkawinan, misalnya, hukum Islam mengesahkan tata cara perkawinan yang lazim berlaku di kalangan orang Arab sebelum Islam, khususnya dalam perkawinan biasa antara seorang pria dan seorang wanita yang dipinang kepada keluarga atau orangtuanya. Setelah pinangan diterima, kedua pihak menentukan maskawin (mahar) untuk calon mempelai perempuan yang harus dibayarkan pihak laki-laki saat

akad perkawinan. Dalam hal perkawinan ini, adat peninggalan jahiliah lainnya yang diadopsi fikih Islam yaitu apa yang diistilahkan dengan kufu (*kafâ'ah*).[14] Istilah ini merujuk pada kesetaraan status sosial antara calon mempelai wanita dan calon mempelai pria, mencakup lima hal: keturunan, merdeka (dari perbudakan), agama, terhindar dari profesi rendahan, serta bebas dari cacat. Di kalangan orang Arab sebelum Islam, seorang wanita *syarîfah* terlarang menikah dengan pria dari keluarga yang berkedudukan lebih rendah, apalagi dengan orang biasa. Wanita kalangan *asyrâf*, meskipun melarat, dilarang keluarganya untuk menikah dengan seorang pedagang, betapapun kayanya. Adat kebiasaan ini terus bertahan dan terpelihara bahkan hingga hari ini, terlebih lagi karena adat ini telah mendapat legitimasi hukum Islam (fikih).

Para ulama penganut mazhab Hanafi, Syafii, dan Maliki membuat kategori *kafâ'ah* dengan membedakan antara Arab dan non-Arab (*al-'Ajam*), lalu membedakan lagi orang Arab ke dalam kategori Quraisy dan non-Quraisy. Seorang wanita Quraisy tidak kufu dengan pria non-Quraisy, dan orang Arab tidak kufu dengan orang non-Arab (*al-'Ajam*).[15] Pembedaan Arab dari *'Ajam* merupakan ungkapan superioritas bangsa Arab atas bangsa lain yang tumbuh di masa jahiliah, khususnya ketika kabilah-kabilah Arab utara memenangi perang dengan bangsa Persia. Kata *'ajam* mufradnya adalah *al-'ajamî*, dalam bahasa Arab berarti orang gagu (lidahnya). Sedangkan kata *al-a'jam* berarti orang yang tidak fasih bahasa Arab, atau orang yang tidak terampil berbicara, meskipun dia berasal dari suku Arab. Kata *al-a'jamî* adalah sebutan orang Arab bagi siapa pun yang tidak mengetahui bahasa Arab atau tidak bisa berbicara dalam bahasa Arab. Pemisahan Arab dari *'Ajam* demikian kuat, sehingga karena alasan inilah, menurut Khalil Abdul Karim, Umar pernah menolak pinangan Salman al-Farisi bagi salah seorang putrinya, meskipun Salman adalah seorang sahabat terkemuka dan dianggap sebagai *ahl al-bayt*. Jauh setelah masa itu, Dinasti Abbasiyah sering diejek oleh lawan politik mereka sebagai "Dinasti 'Ajamiyah". Pasalnya, ibu dari para khalifahnya berasal dari non-Arab dan kekuasaan mereka bertumpu pada pasukan perang non-Arab.[16]

Orang Arab sebelum Islam sangat menjunjung tinggi garis keturunan (nasab). Sikap ini mendapat legitimasi dari ajaran Islam, sehingga penghapusan nasab dipandang sebagai tindakan kriminal dan mendapat hukuman cambuk. Barangsiapa menafikan nasab seseorang

dari garis ayahnya tanpa mampu membuktikan tuduhannya dengan menghadirkan empat saksi, maka si penuduh dianggap melakukan tuduhan palsu (*al-qadzaf*) dan karena itu ia harus menerima hukuman (*hadd*) 80 kali cambukan. Tuduhan semacam itu lebih berat daripada tuduhan terhadap seseorang sebagai musyrik, seperti mengatakan kepada seseorang: "Hai anak orang musyrik"—tuduhan terakhir ini tidak mengakibatkan hukuman apa pun. Hukuman primer (cambuk) tersebut masih ditambah dengan hukuman subsider berupa label *fasik*. Dengan label itu, seseorang seumur hidup tidak akan pernah diterima kesaksiannya di pengadilan, kecuali ia telah bertobat. Menurut Imam Auza'i, bahkan ketika dia telah bertobat pun kesaksiannya tetap tidak dapat diterima.[17]

Adopsi selanjutnya ajaran Islam dari adat jahiliah terkait dengan buah perkawinan yaitu penerimaan tradisi *'aqîqah* bagi bayi yang baru lahir, serta tradisi *khitan* sebagai kewajiban bagi setiap anak laki-laki. Islam juga menerima penetapan hukuman *rajam* sampai mati bagi pelaku zina *muhshan*, suatu jenis hukuman yang—sebagaimana disinggung pada bab sebelumnya—dikenal di kalangan bangsa Ibrani (dari mana Nabi Ibrahim a.s. berasal) dan telah pula diterapkan orang Arab masa jahiliah. Demikian pula penetapan hak suami menceraikan istrinya, termasuk jenis-jenis talak seperti Talak Bain, Talak Zihar, Talak Ila', dan Talak Khulu', yang semuanya menjadi bagian pembahasan fikih. Dalam konteks talak, Islam mengenalkan aturan baru mengenai *'iddah*, yakni masa penantian bagi seorang wanita setelah diceraikan suaminya, yang belum pernah dikenal di masa jahiliah. Islam juga mengenalkan banyak hal baru mengenai hukum kewarisan. Meskipun masih terdapat unsur jahiliah, seperti penetapan bagian warisan anak perempuan setengah dari bagian warisan anak laki-laki, hukum kewarisan Islam mengandung paradigma baru tentang hubungan antar-anggota keluarga seseorang yang meninggal dan hak-hak setiap anggota sesuai dengan tingkat kedekatan masing-masing dengan si mati. Paradigma baru ini tentu saja membongkar paradigma jahiliah terkait dengan kewarisan.

Sebagaimana telah disinggung sekilas pada bab lain, praktik poligami dapat pula ditemukan jejaknya pada masa jahiliah. Praktik ini biasa disebut *zuwâj al-bu'ûlah*. Dalam praktik ini, tidak ada pembatasan jumlah wanita yang diperistri, di samping budak-budak wanita yang juga boleh digauli tanpa ikatan perkawinan. Suami adalah

al-ba'al (tuan, pemilik) yang memberi perlindungan dan rezeki serta membela para *haram* (istri) ketika diserang suku lain. Secara lughawi, kata *haram* tersebut menunjuk pada apa yang dibela oleh *ba'al*. Istilah ini masih tetap digunakan hingga hari ini, seperti dalam kata *haram al-ra'îs* (istri presiden) atau *haram al-wazîr* (istri menteri). Ketika Islam datang, agama baru ini menetapkan standar poligami, yaitu maksimal empat istri bagi seorang suami yang merasa mampu. Namun, dengan terbukanya pintu perceraian dan kekuasaan menceraikan di tangan suami, terbukalah pula kesempatan berganti istri meskipun jumlahnya tetap empat. Selain itu, tidak ada pembatasan terhadap kepemilikan budak wanita yang boleh digauli tanpa ikatan perkawinan.[18] Bagaimanapun, melalui pengaturan yang Islam tetapkan, sistem perkawinan di kalangan orang Arab menjadi lebih tertib dan teratur. Dalam hal ini, riwayat perkawinan dan perceraian para sahabat Nabi saw, misalnya, dapat dengan mudah diketahui dan kemudian diriwayatkan.

Sebagai contoh, Abu Bakar menikah dengan empat wanita, yaitu Qatilah binti Abdul Uzza, Ummu Ruman binti Amir (ibunda Aisyah), Asma' binti Umais, dan Habibah binti Kharijah bin Zaid. Umar bin Khattab menikah dengan sembilan wanita, yaitu Ummu Kultsum binti Jarwal bin Malik (yang dipisahkan oleh Islam karena berbeda kepercayaan), Zainab binti Madh'un bin Habib, Ummu Kultsum binti Ali bin Abi Thalib, Jamilah binti Tsabit bin Abu Aflah, Ummu Hakim binti al-Haris bin Hisyam, Atikah binti Zaid bin Amr bin Nafil, seorang budak yang melahirkan anak bernama Abu al-Mujbir, seorang budak yang melahirkan anak bernama Abdurrahman, dan seorang budak yang melahirkan anak bernama Zainab. Sedangkan Utsman bin Affan menikah dengan sembilan wanita, yaitu Ruqayyah binti Muhammad saw, Ummu Kultsum binti Muhammad saw (dinikahi Utsman setelah Ruqayyah wafat), Fathimah binti Ghazwan, Ummu Amr binti Jundub, Fathimah binti al-Walid bin Abd al-Syams, Ummu al-Banin binti Uyainah bin Hishan, Ramlah binti Syaibah bin Rabiah, Nailah binti al-Farafishah bin al-Ahwash, serta seorang budak yang melahirkan anak perempuan bernama Ummu al-Banin.[19]

Tidak hanya para sahabat Nabi saw yang pernikahannya dapat terekam. Para wanita Quraisy pun demikian. Sebagai contoh, Atikah binti Zaid bin Amr bin Nufail (sepupu Umar bin Khattab) menikah dengan lima orang, yaitu Abdullah bin Abu Bakar, Umar bin Khattab,

Thalhah bin Ubaidillah, Muhammad bin Abu Bakar, dan Amr bin al-Ash. Wanita Quraisy lain, Ummu Kultsum binti Uqbah bin Abi Muaith menikah dengan empat orang: Zaid bin Haritsah, Zubair bin al-Awwam, Abdurrahman bin Auf, dan Amr bin al-Ash.[20] Jadi, melalui aturan pernikahan Islam, garis keturunan menjadi lebih terjamin keabsahannya meskipun pernikahan dilakukan berulang kali.

Lebih jauh, keteraturan perkawinan, yang pada dasarnya mengarah kepada pembentukan garis keturunan keluarga inti, diperkukuh dengan aturan kewarisan di antara anggota keluarga inti tersebut. Dalam kerangka hukum kewarisan Islam, kepemilikan harta secara individual menjadi mungkin tanpa memandang posisi sesorang dalam kabilah, kemampuan berperang, atau jenis kelaminnya. Seorang anggota biasa, perempuan maupun laki-laki yang sanggup perang dan yang tidak, sangat mungkin menjadi kaya, bahkan lebih kaya daripada kepala kabilahnya. Dan, kekayaannya hanya akan diwarisi anggota keluarga terdekatnya, yaitu *'âshib* (pemilik *'ashabah*, yaitu keturunan melalui jalur laki-laki, seperti anak laki-laki almarhum(ah) dan keturunan laki-laki ke bawahnya, bapak kandung dan jalur laki-laki ke atasnya) dan *ahl al-fard* (orang-orang yang bagian warisnya telah ditetapkan al-Qur'an, yaitu anak perempuan almarhum(ah), ibu kandungnya, suami/istrinya, saudara laki-laki dan dan saudara perempuan seibu/seayah, serta saudara perempuan kandungnya).[21]

Dalam hal hukuman, selain mengadopsi hukuman rajam, Islam juga menyerap beberapa jenis hukuman yang dikenal sebelum Islam datang, seperti hukuman potong tangan bagi pencuri (yang pernah diperintahkan Abdul Mutthalib); atau *qishâsh* yang mulanya merupakan pembalasan dendam setimpal di kalangan kabilah-kabilah Arab yang anggotanya terbunuh; dan *urusy*, yaitu harta yang wajib dibayarkan sebagai denda kriminal selain jiwa. Namun demikian, menurut Khalil Abdul Karim, contoh hukuman *qishâsh* sangatlah umum dan dapat didaku bahwa hal itu merupakan jejak para rasul sebelumnya, meskipun pendakuan itu bisa jadi sekadar hipotesis yang sulit terbuktikan. Khalil mengemukakan dua contoh jenis hukuman yang, menurutnya, murni berasal dari tradisi tribalisme Arab yang disetujui Islam, yaitu *al-'âqilah* dan *al-qasâmah*. *'Âqilah* (jamak dari *'âqil*) adalah mereka yang menanggung *'aql* (diat) seorang pembunuh yang dituntut untuk membayarnya pada kasus pembunuhan tidak sengaja atau semi sengaja. *'Âqilah* si pembunuh itu adalah suku yang

menjadi afiliasi atau koalisinya, seperti Bani Bakar menjadi *'âqilah* Quraisy dan sebaliknya Quraisy menjadi *'âqilah* Bani Bakar.[22]

Jadi, meskipun Islam, seperti diuraikan terdahulu, berupaya mengalihkan tanggung jawab kriminalitas kepada diri pelaku atau keluarga dekatnya, jejak-jejak masa jahiliah masih muncul dalam hukum Islam. Para ahli fikih kemudian mengembangkan *'âqilah* bukan hanya terbatas pada kabilah asal si pelaku dan koalisinya, melainkan disesuaikan dengan perubahan jenis "koalisi" yang ada di masyarakat. Penganut mazhab Hanafi, misalnya, memasukkan mereka yang memiliki hubungan profesi (*al-<u>h</u>irfah*) dengan si pelaku sebagai *'âqilah*. Jadi, bila si pelaku adalah seorang *ahl al-dîwân*, yaitu tentara yang tercatat dalam registrasi penerima tunjangan Baitul Mal seperti di masa Umar, maka *ahl al-dîwân* secara kolektif adalah *'âqilah*-nya. Bagi penganut mazhab Syafii dan Hanbali, *'âqilah* seseorang adalah mereka yang memiliki hubungan kekerabatan, perkawanan (*al-walâ'*), atau Baitul Mal.[23]

Sedangkan *qasâmah* adalah sumpah 50 orang dari tempat kejadian perkara (TKP) peristiwa pembunuhan misterius guna membuktikan kepada wali korban—yang menuntut penduduk di TKP untuk membayar diat—bahwa mereka tidak melakukan pembunuhan itu atau tidak mengetahui pembunuhnya. Dalam *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî*[24] terdapat riwayat mengenai *qasâmah* yang dilakukan Abu Thalib di masa jahiliah, sementara dalam *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim* terdapat riwayat bahwa Rasulullah saw menerapkan *qasâmah* terhadap komunitas Anshar di Madinah dalam kasus pembunuhan yang dilaporkan seorang Yahudi dari Khaibar.

Dalam hal peribadatan, puasa dan haji memperlihatkan jejak tradisi Arab sebelum Islam secara jelas dan banyak berhubungan dengan tradisi penganut *<u>h</u>anifiyah* (*<u>H</u>unafâ'*). Pengagungan bulan Ramadhan dan berpuasa di bulan ini (meskipun tidak sepenuh bulan) telah dikenal para *<u>H</u>unafâ'*. Dalam suatu riwayat, Abdul Mutthalib dan Zaid bin Amr bin Nufail melakukan *i'tikâf* dan *tahannuts* di Gua Hira setiap datang bulan Ramadhan dan menjamu kaum miskin sepanjang bulan tersebut sebagai bentuk peningkatan amal kebajikan.

Pengagungan bulan-bulan haram (Dzul Qaidah, Dzul Hijjah, Muharram, dan Rajab) juga berakar pada tradisi jahiliah sebagai bulan suci yang hakikatnya merupakan fase gencatan senjata antarkabilah Arab yang sering terlibat perang berkepanjangan. Bulan-bulan haram itu juga digunakan untuk menandai waktu beribadah haji ke Ka'bah

terbesar dan paling dihormati seluruh orang Arab, yaitu Ka'bah di Mekkah. Ketika Islam datang, tradisi penyucian bulan-bulan haram dan larangan perang di dalamnya lalu ditetapkan sebagai ajaran Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Maidah [5]: 2 berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ -- الايه

Hai orang-orang beriman, janganlah kalian melanggar kesucian syi'ar-syi'ar Allah dan janganlah melanggar kehormatan bulan-bulan haram....

Sementara QS al-Baqarah [2]: 217 menyatakan:

يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞ-- الايه

Mereka bertanya padamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, berperang pada bulan itu adalah dosa besar.

Pada bulan Rajab yang menyendiri dan terpisah dari ketiga bulan suci lainnya, hingga kini masyarakat Arab pun masih mengenal tradisi *Rajabiyyah*, yaitu melaksanakan umrah di bulan tersebut.[25]

Makna penting analisis kontinuitas figurasi jahiliah dan figurasi Islam, sebagaimana diuraikan di atas, terletak pada identifikasi terhadap hal-hal lama yang masih bertahan dan perubahan yang dialami masyarakat Arab dengan kehadiran Islam. Melalui identifikasi ini dapat diketahui bagaimana Muhammad saw memperkenalkan berbagai perubahan fundamental dengan tetap mempertimbangkan dan berpijak pada budaya dan tradisi lokal masyarakat Arab. Dengan identifikasi ini pula dapat dipahami bagaimana wahyu Allah Swt diturunkan kepada Rasulullah saw dalam bingkai bahasa manusia yang memiliki lingkungan kebudayaan tertentu, serta bagaimana wahyu itu dikomunikasikan kepada seluruh elemen masyarakat pemilik kebudayaan tersebut. Dengan cara demikianlah perubahan yang Rasulullah saw perkenalkan menjadi sangat historis dan sosiologis dalam kaitannya dengan proses menuju terbangunnya suatu negara sentralistik di kalangan masyarakat Arab dan berkembangnya peradaban Arab Muslim.

2 Proses Pembentukan Habitus Baru

Sebagaimana tampak pada uraian di atas, masa jahiliah dan masa Islam bukanlah sesuatu yang terputus, melainkan merupakan sebuah garis kontinum yang mengalami kontinuitas sekaligus perubahan. Karena setiap figurasi memengaruhi pembentukan habitus pada setiap individu, maka perubahan habitus akibat munculnya figurasi baru, yaitu Islam, memerlukan adaptasi yang tidak mudah bagi individu bersangkutan. Tetapi, sebagaimana dijelaskan nanti, kenyataan bahwa syariat Islam banyak sekali menyetujui praktik-praktik keagamaan dari figurasi jahiliah telah menempatkan syariat Islam sebagai landasan pembentukan habitus baru yang tidak terlalu asing bagi masyarakat *Chiefdom Madinah*, dan dengan demikian setidaknya memberi kemudahan tertentu bagi adaptasi perubahan habitus bagi setiap individu. Namun tentu saja, adaptasi semacam itu berbeda dari satu kabilah ke kabilah lain dan dari satu anggota masyarakat ke anggota masyarakat lainnya. Di antara kabilah yang menghadapi persoalan besar dalam proses adaptasi ini adalah kabilah Quraisy, kabilah paling berpengaruh dalam figurasi jahiliah sekaligus paling berpengaruh dalam figurasi Islam.

Secara tersurat, perubahan habitus yang berlangsung ketika Islam datang terbaca dalam QS al-Hasyr [59]: 8. Ayat ini menggambarkan kaum Muhajirin yang berhijrah dengan meninggalkan seluruh harta benda mereka hanya demi mempertahankan keimanan kepada Allah Swt dan mendapat keutamaan-Nya serta membela Rasul-Nya, sehingga mereka jatuh miskin dan terpaksa bertahan hidup dari memperoleh bagian harta rampasan perang. Dalam ayat berikutnya, yaitu ayat ke-9, al-Qur'an menjelaskan perilaku kaum Anshar dari kabilah Aus dan Khazraj yang sangat mencintai kaum Muhajirin dan tidak iri kepada harta rampasan yang diberikan kepada kaum Muhajirin. Kaum Anshar bahkan lebih mengutamakan kaum Muhajirin untuk menerima harta tersebut dan mereka rela untuk tidak menerimanya, padahal mereka sebenarnya juga membutuhkannya. Sikap rela berkorban demi membela Allah dan Rasulullah yang kaum Muhajirin tunjukkan di satu sisi, serta sikap mengalah dan lebih mementingkan orang lain yang kaum Anshar tampilkan di sisi lain, merupakan petunjuk jelas mengenai perubahan habitus dalam konteks figurasi Islam—yang berbeda dari watak orang Arab dalam

figurasi jahiliah yang terkenal senang kemewahan dan egois. Perangai terpuji ini hanya dapat tumbuh melalui ketakwaan yang kuat kepada Allah dan keimanan kepada kebenaran risalah Muhammad saw yang suatu kala bersabda:

عن ابى هريرة قال، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: اكثر ما يدخل الجنّة تقوى الله وحسن الخلق.

> Abu Hurairah r.a. berkata, bersabda Rasulullah saw: "Yang paling banyak memasukkan (manusia) ke surga adalah takwa kepada Allah dan akhlak terpuji".[26]

Dengan tumbuhnya Islam sebagai landasan habitus atau "*second nature*" baru, lambat laun tumbuh pula "aristokrasi keagamaan"[27] berbasis Islam yang disebut *Shaḫâbah* (jamak: *Ashḫâb*), terdiri dari para pengikut utama Muhammad saw yang selalu menyertai kehidupan sehari-harinya dalam suka dan duka. Pada awal terbentuknya *Chiefdom Madinah*, strata ini terdiri dari para pemimpin kabilah Muhajirin Quraisy, para pemimpin kabilah Khazraj, dan sebagian pemimpin kabilah Aus—merekalah orang-orang yang mula-mula memeluk Islam. Dengan kata lain, kekuatan akidah dan kesegeraan mereka menerima kerasulan Muhammad saw dan memeluk Islam merupakan dasar pembentukan kelompok aristokrasi keagamaan ini. Tokoh Muhajirin Quraisy—seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, Hamzah bin Abdul Mutthalib, kakak beradik Ali dan Ja'far bin Abi Thalib, Abdurrahman bin Auf, Zubair bin al-Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, Abdullah bin Mas'ud, Abu Ubaidah bin al-Jarrah, Saad bin Abi Thaif, dan Abdullah bin Abbas—merupakan sebagian kecil anggota strata ini. Di lingkaran kaum Anshar tercatat, misalnya, Abdullah bin Rawwahah, Muadz bin Jabal, Saad bin Ubadah, Ubay bin Kaab, Zaid bin Tsabit, Basyir bin Said, Tsabit bin Qais, Hassan bin Tsabit, Anas bin Malik—semuanya dari kabilah Khazraj. Sedangkan dari kabilah Aus antara lain Saad bin Muadz, Usaid bin Khudhair, Saad bin Khutsaimah, dan Rifaat bin Abdul Mundzir. Termasuk pula ke dalam strata ini sejumlah sahabat besar di luar ketiga kabilah utama atau bahkan tidak memiliki kabilah sama sekali, seperti Zaid bin Haritsah, Ammar bin Yasir, Abu Dzar al-Ghifari, dan Salman al-Farisi.

Kehadiran kelompok aristokrat keagamaan di Madinah ini dapat

dipandang sebagai antitesis atas bercokolnya kekuatan kaum aristokrat ekonomi di Mekkah kala itu, yang dalam al-Qur'an dikenal dengan sebutan *al-Malâ*. Mereka adalah orang kaya Mekkah yang hidup sangat sejahtera seperti raja-raja yang dilayani para hamba sahaya, sehingga mereka digambarkan QS Saba' [34]: 31-34 sebagai orang-orang sombong (*al-Malâ al-ladzîna istakbarû*). Kekayaan mereka banyak diperoleh melalui riba dan memeras orang miskin, termasuk komersialisasi hamba sahaya. Merekalah yang menguasai keanggotaan majelis antarkabilah, Dâr al-Nadwah, yang menentukan tata kehidupan masyarakat kota Mekkah, sehingga para aristokrat ekonomi itu dapat disebut sebagai kaum *Plutokrat* yang mengontrol masyarakat melalui kekayaan. Pengaruh mereka sangat kuat: selain mengandalkan kekayaan, mereka juga menggabungkannya dengan kekuatan akal, pengetahuan, dan pengalaman, dan karena itu mereka dipandang sangat mulia serta ucapan dan pandangan mereka sangat dihormati. Sepulang dari Perang Badar, ketika Rasulullah saw mendengar seorang sahabat Anshar berkata: "Aku hanya berperang dengan orang-orang bodoh", Nabi saw berkomentar: "Mereka adalah para *al-Malâ* dari Quraisy. Andaikata perbuatan baik mereka dihadirkan, pasti akan merendahkan (nilai) perbuatan baik kalian." Artinya, mereka memiliki kelebihan dalam perilaku, yang lebih unggul dibandingkan dengan perilaku sahabat tersebut.[28]

Di bawah bimbingan langsung Rasulullah saw, para aristokrat keagamaan periode awal itu menjadi rujukan bagi standar tingkah laku yang dinilai sesuai dengan ajaran Islam, baik dalam kehidupan individual maupun kolektif. Mereka adalah sumber berbagai ketentuan agama dan menjadi rujukan fatwa bagi sahabat lain di wilayah yang jauh dari Madinah dan masyarakat Arab umumnya. Berkat pergaulan yang erat dengan Rasulullah saw, mereka menguasai ajaran Islam melebihi kebanyakan pemeluk Islam lainnya. Bahkan, tokoh seperti Abdullah bin Mas'ud diperkenankan berfatwa tatkala Muhammad saw masih hidup. Sebagian dari mereka tumbuh sebagai tokoh keilmuan, seperti Abdullah bin Mas'ud yang terkenal sebagai ahli fikih dan al-Qur'an, atau Abdullah bin Abbas yang termasyhur sebagai ahli tafsir. Rasulullah saw bahkan pernah memberi pernyataan tentang Ibnu Mas'ud: "Sekiranya kamu ingin membaca al-Qur'an sebagaimana saat diwahyukan kepadaku, contohlah bacaan Abdullah bin Mas'ud. Dan apabila Abdullah bin Mas'ud meriwayatkan hadis kepadamu, maka

percayailah".[29] Ibnu Abbas pun pernah didoakan Rasulullah saw: "Ya Allah, jadikanlah dia orang yang memahami agama dan ajarilah dia (cara) menafsir".[30]

Sayyid Qutub menyebut kelompok aristokrasi keagamaan ini sebagai generasi Qur'ani yang istimewa dan tak ada duanya (*Jîl Qur'ânî Farîd*), yang tak pernah lagi muncul setelah itu. Merekalah generasi ideal, contoh suatu generasi yang sepenuhnya menyandarkan perilaku mereka pada al-Qur'an, meskipun semasa itu wilayah permukiman mereka dikelilingi peradaban besar Romawi dan Persia serta bagian-bagian peradaban Yahudi. Dalam konteks inilah Rasulullah saw bersabda dengan marah saat melihat Umar bin Khattab memegang lembaran kitab Taurat: "Demi Allah, andaikata Musa a.s. masih hidup bersama kalian, niscaya tak ada halangan baginya untuk mengikutiku". Menurut Sayyid Qutub, Rasulullah saw sengaja membatasi generasi tersebut hanya menggunakan al-Qur'an dan memarahi Umar yang memperlihatkan gelagat menggunakan sumber lain.[31] Namun, apa yang digambarkan Qutub sebagai generasi Qur'ani tersebut dalam realitas sosialnya tidaklah sepi dari pertentangan dan perbedaan kepentingan di antara mereka, suatu realitas yang akhirnya berdampak pada terjadinya perang sipil pertama di kalangan kaum Muslim.

Pengaruh para aristokrat keagamaan tersebut dalam standardisasi tingkah laku masyarakat Arab, terutama di Madinah setelah Rasulullah saw wafat, memang meresap sangat kuat. Begitu kuat pengaruh itu sehingga mampu mewariskan suatu pola tindakan berbasis Islam kepada generasi putra-putra mereka (generasi tabiin) dan bahkan sampai kepada generasi berikutnya (tabiut tabiin). Banyak di antara generasi tabiin di Madinah menerima warisan keagamaan dari orangtua mereka atau sahabat-sahabat Nabi saw yang lain. Generasi tabiin ini kemudian tumbuh menjadi kelompok aristokrat baru yang pengaruhnya tidak kalah kuat dari generasi sebelumnya. Tokoh-tokoh tabiin tersebut antara lain Said bin al-Musayyab, Urwah bin al-Zubair, al-Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar, Kharijah bin Zaid bin Tsabit, Sulaiman bin Yasar, Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, Abu Bakar bin Abdurrahman bin Haris bin Hisyam, Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf, Salim bin Abdullah bin Umar, serta Nafi' *mawlâ* Abdullah bin Umar. Tujuh nama pertama dari para tabiin tersebut lazim dikelompokkan dan diberi julukan mulia sebagai "Tujuh Fukaha Madinah".

Pengaruh generasi tabiin terhadap praktik keagamaan masyarakat Madinah demikian kuat. Dan, pola tindakan keagamaan masyarakat Madinah ini kemudian menginspirasi salah seorang penduduknya dari kalangan tabiut tabiin bernama Malik bin Anas al-Asbahi untuk membukukan landasan bagi pola tindakan yang berupa hadis-hadis dan menjadikannya sebagai sumber penetapan hukum Islam yang kelak melahirkan mazhab fikih Imam Malik (mazhab Maliki). Sebagaimana dimaklumi, mazhab Maliki memiliki karakteristik utama berupa perpaduan antara tradisi dan *ra'y*, tetapi tradisi lebih dominan dan hanya sedikit saja penggunaan *ra'y*. Tradisi tidak lain adalah pola tindakan keagamaan yang telah mapan di Madinah, sementara *ra'y* adalah penerapan pertimbangan akal bebas seperlunya ketika terdapat masalah yang belum jelas dalam tradisi.[32] Menurut al-Dzahabi, sebagaimana dikutip al-Jabiri,[33] selain Imam Malik di Madinah, pada saat yang hampir bersamaan di beberapa wilayah kaum Muslim berkembang pula tradisi keilmuan serupa, seperti Ibnu Juraih yang menulis hadis di Mekkah, al-Auza'i di Syam (Syria), Ibnu Abi Urwah dan Hammad bin Salamah di Basrah, serta Sufyan al-Tsauri dan Abu Hanifah (Nu'man bin Tsabit) di Kufah.

Pada masa kepemimpinan Utsman bin Affan dan seterusnya, persebaran sahabat Nabi saw ke berbagai wilayah kaum Muslim menjadi salah satu faktor penting tumbuh dan berkembangnya tradisi keilmuan, khususnya al-Qur'an dan hadis serta ilmu turunannya seperti tafsir dan fikih, di wilayah masing-masing. Faktor lain yang juga memberikan andil bagi perkembangan tradisi keilmuan adalah perjalanan ibadah haji ke Mekkah dan Madinah. Masjid al-Haram di Mekkah dan Masjid Nabawi di Madinah menjadi tempat utama bagi para ahli ilmu dari kalangan sahabat, tabiin, maupun tabiut tabiin untuk mengajarkan ilmu kepada mereka yang berasal dari luar. Menurut suatu riwayat, Imam Abu Hanifah, misalnya, sambil menunaikan ibadah haji juga mengikuti pengajian salah seorang sahabat Nabi saw bernama Abdullah bin al-Harits di Masjid al-Haram—selain belajar pula dari Hammad bin Abi Sulaiman di Kufah (yang dua guru utamanya, Ibrahim al-Nakha'i dan Amir al-Syaabi, belajar kepada murid-murid langsung Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Mas'ud). Sedangkan Imam al-Auza'i (ulama Syam), Sufyan al-Tsauri dan Sufyan bin Uyainah (ulama Kufah) juga sempat berguru kepada Abdul Aziz bin Juraih (Ibnu Juraih), seorang Romawi asli yang dikenal sebagai ahli hadis Mekkah. Kepada Sufyan

bin Uyainah yang asli Kufah dan menetap di Mekkah, bergurulah ahli fikih Imam Idris as-Syafii dan Ahmad bin Hanbal.[34] Dengan demikian, standardisasi pola tindakan yang kelak membentuk habitus sejatinya berlangsung di hampir seluruh wilayah kaum Muslim dan menjadi elemen sentripetal yang sangat penting bagi masyarakat Muslim yang kohesif, bahkan ketika *Chiefdom Madinah* telah runtuh.

Dalam hal keimanan kepada Allah Swt dan kebenaran ajaran Rasul-Nya, para sahabat Nabi saw tidak terbandingkan. Sebuah riwayat menjelaskan, ketika terjadi perundingan Hudaibiyah antara Rasulullah saw dan seorang pemimpin perutusan kabilah Quraisy Mekkah bernama Urwah bin Mas'ud al-Tsaqafi, berlangsung dialog antara keduanya:

> Urwah berkata: "Hai Muhammad, tidak mungkin kamu dapat membinasakan bangsa Arab. Tentu kamu belum mendengar ada orang-orang sebelum kita yang berusaha menghancurkan bangsa Arab. Jika mereka dapat mengalahkanmu, maka ingatlah bahwa saya tidak pernah melihat orang-orang terhormat dari kelompokmu. Mereka adalah orang-orang berderajat rendah. Jika mereka kalah, mereka akan lari meninggalkanmu". Ketika Urwah berbicara dengan Rasulullah saw, Abu Bakar berada di dekat Nabi saw dan dia sangat marah seraya berkata: "Pergilah kamu dan jilatlah kemaluan Latta, tuhanmu itu. Kami tidak akan meninggalkan Rasulullah dalam keadaan apa pun". Kemudian Urwah meneruskan pembicaraannya dengan Rasulullah saw. Kebiasaan orang Arab adalah selalu memegang janggut orang yang sedang diajak bicara. Begitu juga dengan Urwah, dia memegang janggut Nabi saw ketika berbicara dengan beliau. Lalu keponakan Urwah, Mughirah bin Syu'bah, berdiri dan memukul tangan Urwah dengan pangkal pedangnya sambil berkata: "Singkirkanlah tanganmu". Sambil berbicara dengan Rasulullah saw, diam-diam Urwah memperhatikan sikap para sahabat kepada Nabi saw dan mengukur kekuatan mereka. Ketika kembali kepada kaum Quraisy, Urwah berkata: "Wahai kaum Quraisy, saya sering menjumpai para raja dan kaisar Najasyi, dan saya selalu memperhatikan sikap rakyatnya kepada raja-raja mereka. Tapi demi Allah, saya belum pernah melihat orang yang menghormati rajanya seperti para sahabat menghormati Muhammad (saw). Jika Muhammad meludah, mereka akan menadah air liurnya dengan tangan-tangan mereka, lalu dioleskan ke seluruh tubuh mereka. Jika Muhammad (saw) berbicara, mereka akan berlomba-lomba menunaikan sabdanya. Jika Muhammad (saw) berwudhu, mereka akan berebut untuk mengambil tetesan air wudhunya agar tidak jatuh ke tanah. Mereka yang tidak mendapatkan air itu akan mengusap tangan orang lain, lalu diusapkan kepadanya. Jika berbicara dengan Muhammad (saw), mereka berbicara dengan suara yang lemah lembut dan mereka tidak akan menengadahkan wajah mereka karena hormat kepadanya. Jika sehelai rambut atau

janggutnya jatuh, mereka akan diambilnya sebagai berkah. Mereka sangat memuliakan dan menghormati Nabi mereka. Saya tidak melihat manusia yang demikian menghormati tuannya seperti mereka menghormati Muhammad (saw)".[35]

Boleh jadi, ada bagian-bagian tertentu dari riwayat itu yang dilebih-lebihkan. Namun kesetiaan dan penghormatan kepada Rasulullah saw oleh para sahabatnya bukanlah sesuatu yang perlu diperdebatkan lagi.

Sejalan dengan semakin meluasnya penerimaan Islam oleh bangsa Arab, secara bertahap mereka yang dapat dikategorikan ke dalam aristokrasi keagamaan bertambah banyak pula dengan bergabungnya tokoh-tokoh kabilah Quraisy seperti Khalid bin Walid, Amr bin al-Ash, Abbas bin Abdul Mutthalib, Abu Sufyan bin Harb dan (anaknya) Muawiyah bin Abi Sufyan, serta tokoh-tokoh kabilah lain seperti Adi bin Hatim dari kabilah Thayyi, Urwah bin Mas'ud dan Utsman bin Abi al-Ash dari kabilah Tsaqif, serta Abdullah bin Qais dari kabilah Asy'ari yang terkenal dengan panggilan Abu Musa al-Asy'ari. Dengan perkembangan seperti ini, setahap demi setahap kaum *plutokrat* Mekkah mulai terserap menjadi bagian dari kelompok *Sha<u>h</u>âbah*, aristokrasi keagamaan Madinah. Konsekuensinya, pengaruh Islam sebagai landasan habitus baru terhadap mereka yang termasuk kaum aristokrat keagamaan ini menjadi semakin beragam, sehingga masyarakat *Chiefdom Madinah* memiliki standar tingkah laku dengan spektrum yang relatif lebar, meskipun masih tetap dipandang sebagai bagian dari umat yang satu.

Pada kenyataannya, *Sha<u>h</u>âbah* bukan hanya dipandang sebagai sumber ilmu keagamaan, tempat kaum Muslim bertanya dan meminta fatwa perihal agama baik melalui pemahaman mereka tentang al-Qur'an dan Sunnah maupun melalui ijtihad mereka sendiri. Lebih dari itu, mereka juga menempati posisi sebagai kelompok pengambil keputusan. Semasa hidup Muhammad saw, mereka selalu terlibat dalam pengambilan keputusan menyangkut kehidupan masyarakat *Chiefdom Madinah* dalam perang maupun damai, dan setelah Rasulullah saw wafat mereka adalah satu-satunya kelompok yang berhak menetapkan kepemimpinan bagi kaum Muslim, yang dipilih di antara mereka sendiri. Mereka adalah pemilik legitimasi kekuasaan (*Ahl al-<u>H</u>all wa al-'Aqd*) dan tempat berkonsultasi dalam segala hal bagi pemimpin maupun masyarakat umum (*Ahl al-Syûrâ*). Di mata kaum Muslim,

segala tindakan mereka merupakan contoh dan teladan mengenai bagaimana seharusnya Islam dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Memang, banyak riwayat menggambarkan bahwa habitus baru yang jauh berbeda dari kehidupan manusia padang pasir yang dikenal sebelumnya tumbuh dan berkembang dalam kehidupan para sahabat Nabi saw. Keteladanan dalam hal kekuatan iman dan ketakwaan kepada Allah Swt, kezuhudan terhadap harta, kegemaran dan ketaatan dalam beribadah, berkorban di jalan Allah dan kesiapan mati syahid, semangat mencari ilmu, solidaritas sesama Muslim, dan banyak hal positif lainnya.[36]

Bahkan, ketika tindakan mereka tampak seperti pelanggaran jika diukur dalam standar ajaran Islam, seperti berperang dengan sesama kaum Muslim, maka tindakan tersebut akan ditafsirkan sedemikian rupa bukan sebagai kesalahan. Hal itu dilakukan agar tidak mencederai citra baik para pengiring Rasulullah saw, kekasih Allah itu. Berkenaan dengan Perang Unta (Jamal)—yakni perang antara Aisyah binti Abu Bakar *Umm al-Mu'minîn* melawan Ali bin Abi Thalib *Amîr al-Mu'minîn*—misalnya, terdapat riwayat bahwa seorang sahabat Nabi saw yang ikut berperang di pihak Aisyah, yaitu Zubair bin al-Awwam (termasuk sepuluh orang yang terjamin langsung masuk surga, *al-'Asyrah al-Mubâsyarah*), dilaporkan meninggalkan medan tempur. Zubair mengemukakan alasan kepada Aisyah bahwa ia merasa perang tersebut tidak sesuai dengan nuraninya, setelah ia diperingatkan Ali bahwa Rasulullah saw pernah bersabda kepada Zubair bahwa ia akan memerangi Ali dengan cara yang tidak adil. Namun demikian, Zubair tetap tewas di suatu tempat bernama Wadi Suba', tidak jauh dari tempat pertempuran, tanpa diketahui siapa pembunuhnya.[37] Karena Zubair diriwayatkan tidak tewas dalam pertempuran sesama Muslim, melainkan di luar arena setelah menempuh jalan pertobatan spontan, jelas sangat mudah ditafsirkan bahwa riwayat ini menghindarkan citra negatif tokoh sahabat yang terjamin langsung masuk surga.

Spektrum standardisasi tingkah laku berkembang lebih kompleks lagi manakala wilayah kekuasaan *Chiefdom Madinah* semakin meluas dan persoalan-persoalan keagamaan baru mulai bermunculan. Maka, para sahabat Nabi saw yang telah menjadi panutan umat pun dikirim ke berbagai wilayah baru, sehingga menghasilkan pula strata aristokrasi keagamaan baru di wilayah taklukan, seperti munculnya para tabiin dan tabiut tabiin di Basrah dan Kufah (Irak), di Damaskus

(Syria), serta di Fustat (Mesir), yang kemudian menghasilkan generasi aristokrasi keagamaan di wilayah masing-masing. Dalam konteks ini, perlu diingat bahwa tokoh Khawarij bernama Abdullah bin Wahab al-Rasibi, yang memberontak terhadap kepemimpinan Ali bin Abi Thalib sekaligus Muawiyah bin Abi Sufyan, adalah orang yang sangat alim dan memiliki julukan *Dzû al-Safînât*, yakni orang yang dengkulnya mengeras akibat sering rukuk dan sujud. Kaum Khawarij sendiri merupakan kelompok yang termasuk ke dalam barisan orang-orang yang oleh Marshall G.S. Hodgson disebut "Orang-orang Saleh" (*Piety-Minded*).[38] Jadi, standardisasi tingkah laku baru tersebut terus berlangsung, dan setiap individu berusaha menyelaraskan habitusnya secara dinamis.

Untuk mengetahui perbedaan pengaruh Islam sebagai landasan habitus pada tingkat kabilah, cukuplah dikemukakan di sini contoh tentang munculnya Perang Riddah di masa kepemimpinan Abu Bakar al-Shiddiq. Kabilah-kabilah yang memicu terjadinya perang ini dibedakan menjadi dua jenis. Pertama, kabilah yang sebagian anggotanya menyatakan memeluk Islam dan patuh pada kepemimpinan Muhammad saw, sementara sebagian anggota lainnya belum menyatakan memeluk Islam dan masih menganut agama nenek moyang mereka di zaman jahiliah, seperti kabilah Bani Hanifah dari Yamamah dengan tokohnya Musailimah. Kedua, kabilah yang seluruh anggotanya menyatakan memeluk Islam dan tunduk pada kepemimpinan Muhammad saw di Madinah, tetapi ketika Muhammad saw wafat mereka tidak otomatis tunduk pada kepemimpinan Abu Bakar, yang mereka simbolisasikan dalam bentuk penolakan membayar zakat ke Madinah sebagaimana dilakukan kabilah Bani Kindah dengan tokohnya al-Asy'ats bin Qais, atau pendakuan pemimpinnya sebagai nabi baru seperti kabilah Bani Asad bin Khuzaimah dengan tokohnya Thalhah bin Khuwailid.[39] Jenis kedua inilah yang menunjukkan adanya tingkat perbedaan pengaruh Islam sebagai landasan habitus baru, jika dibandingkan dengan sikap kabilah seperti Khazraj atau Aus.

Meskipun terdapat perbedaan cara pembangkangan pada kabilah-kabilah tersebut, kepemimpinan *Chiefdom* di Madinah memberikan label seluruh gerakan tersebut sebagai *riddah* yang berkonotasi pembangkangan religius dan dengan demikian sah untuk ditumpas berdasarkan standar religius pula. Keberatan Umar bin Khattab memerangi mereka yang masih menyatakan diri muslim tetapi tidak

bersedia menyalurkan zakat ke Madinah ditolak Abu Bakar selaku pemimpin tertinggi *Chiefdom*. Dari sisi psikogenesis, Perang Riddah merupakan upaya pendisiplinan setiap individu dalam menyesuaikan habitusnya berdasarkan norma-norma umum yang dianut kaum aristokrat keagamaan *Chiefdom Madinah*. Secara sosiogenesis, perang ini bukan semata-mata persoalan membayar zakat, tetapi merupakan pencegahan atas elemen-elemen sentrifugal bagi keutuhan *ummah* melalui pendisplinan komitmen bersama berdasarkan norma-norma umum yang sama.

Guna memperoleh gambaran lebih jelas tentang perbedaan pengaruh Islam sebagai landasan habitus baru pada tingkat individual, berikut ini disajikan sebuah perbandingan karakter dua tokoh aristokrat keagamaan, yaitu Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan. Pembandingan keduanya akan menyajikan suatu kontras yang mewakili dua generasi aristokrasi, yaitu generasi *Shaẖâbah* yang paling awal memeluk Islam (*al-sâbiqûn al-awwalûn*) dan generasi *Shaẖâbah* dari kelompok yang lebih belakangan memeluk Islam, termasuk kelompok *Thulaqâ'*. Abu Bakar, Umar, dan Ali memperlihatkan kecenderungan kepribadian yang relatif mirip, seperti dalam bersikap zuhud atas harta, sangat ketat dan berhati-hati dalam penggunaan kekayaan publik, dikenal luas sebagai ahli ilmu agama, serta tidak mengenal kompromi dalam menjalankan kebijakan politik. Sedangkan tokoh seperti Khalid bin Walid, Amr bin al-Ash, dan Muawiyah bin Abi Sufyan menunjukkan kecenderungan kepribadian dan karakteristik serupa yang berbeda dari kelompok pertama, seperti dalam hal kegemaran berdiplomasi dan berkompromi politik, tidak mementingkan sikap zuhud atas harta, tidak berkecenderungan menjadi ahli ilmu agama, dan sebagainya. Pengelompokan ini bukanlah jaminan bahwa generasi *Shaẖâbah* yang termasuk *al-sâbiqûn al-awwalûn* seluruhnya berkarakter sama, begitu pula generasi *Shaẖâbah* yang sebaliknya. Pengelompokan ini dimaksudkan untuk menunjukkan bagaimana Islam bekerja dan menjadi landasan habitus yang kontras pada individu-individu yang memiliki pengalaman keislaman berbeda.

a. Ali bin Abi Thalib

Pengalaman keislaman Ali bin Abi Thalib dapat dilihat dari kenyataan bahwa dialah laki-laki pertama keluarga Bani Hasyim yang memeluk

Islam; dia pula dari kalangan kanak-kanak yang pertama kali memeluk Islam, yaitu ketika usianya baru sekitar 10 tahun. Pada saat pertama kali diajak memeluk Islam oleh suami-istri Muhammad saw dan Khadijah, Ali meminta waktu untuk memohon izin ayahnya, Abu Thalib. Tetapi keesokan harinya, Ali mendatangi suami-istri itu dan menyatakan memeluk Islam sambil berkata: "Allah telah menciptakan saya tanpa harus berunding dengan Abu Thalib. Apa gunanya saya berunding dengan dia untuk menyembah Allah?"[40]

Karena sejak kecil tidak pernah menyembah berhala, setiap penyebutan nama Ali biasanya diiringi dengan doa khusus yang tidak pernah diberikan kepada siapa pun selain dia, yaitu *"Karrama Allâhu Wajhahu"*. Berbagai perang besar maupun kecil ia lalui bersama Rasulullah saw yang juga bertindak sebagai orangtua asuhnya sejak kecil, sekaligus kelak menjadi mertuanya. Ali seorang pemberani, dan keberaniannya telah dia tunjukkan sejak muda, yaitu ketika ia terlibat Perang Badar pada usia sekitar 23 tahun. Pada Perang Khandaq, ketika berusia sekitar 28 tahun, Ali tampil berduel satu lawan satu (*mubârazah*) dengan Amr bin al-Wud, seorang ahli menunggang kuda (*fursan*) Quraisy paling terkenal di seluruh Semenanjung Arabia. Amr mengejek Ali karena usianya yang masih muda, dan Amr pun meminta agar paman-paman Ali, yang berusia lebih tua, yang menghadapinya. Tetapi Ali pantang mundur, dan ia berhasil menghajar tengkuk Amr dengan pedangnya.[41]

Selain keberaniannya, sifat lain Ali yang terkenal adalah akhlaknya. Meskipun pemberani, Ali menghindar berbuat zalim terhadap lawan-lawannya, apalagi lawan politiknya sesama Muslim. Dia berkata kepada putranya, Hasan: "Janganlah kamu menantang orang secara *mubârazah*. Tetapi jika kamu ditantang, hadapilah, sebab orang yang menantang adalah aniaya". Ia mengetahui pasukan bersenjata Khawarij memisahkan diri dari pasukannya. Tatkala pendukungnya mengingatkan: "Sesungguhnya mereka akan menyerangmu, maka dahuluilah mereka sebelum mereka mendahuluimu", Ali menjawab: "Saya tidak akan memerangi mereka sebelum mereka memerangi saya". Ia juga berwasiat kepada pengikutnya supaya tidak memerangi kaum Khawarij karena menganggap mereka orang-orang yang ikhlas meskipun mereka bersalah dan tetap dalam kesalahan. Ia pernah memiliki kesempatan untuk membunuh musuhnya yang paling berbahaya, Amr bin al-Ash, ketika telah jatuh ke tanah dan alat vitalnya

dipertontonkan karena takut, tetapi Ali justru memalingkan muka dan membiarkan Amr lolos. Ia pun menangisi kematian Thalhah bin Ubaidillah—dan meminta pengikutnya memuliakan jasadnya—yang telah mencabut baiat dan melakukan perlawanan bersenjata kepadanya. Ia juga pernah meminta keluarga dan sahabat-sahabatnya untuk tidak melakukan mutilasi (*mutslah*) kepada pembunuhnya.[42]

Ali terkenal dengan sikap hidupnya yang zuhud, tidak mementingkan harta. Menurut suatu riwayat, Abu Junub Uqbah bin Alqamah menceritakan: Saya menemui Ali dan saya lihat di hadapannya susu yang asam dan potongan roti yang kering. Lalu saya bertanya: "Hai *Amîr al-Mu'minîn*, apakah engkau makan seperti ini?" Dia berkata kepada saya: "Hai Abu Junub, Rasulullah saw makan roti yang lebih kering dari ini dan memakai pakaian yang lebih kasar dari ini (seraya menunjuk pakaiannya). Jika saya tidak mengikutinya, saya takut tidak akan bertemu dengan dia." Selain zuhud, Ali siap mengorbankan diri demi kebenaran yang dia yakini. Ia selalu berkata: "Tanda iman adalah mengutamakan kebenaran meskipun merugikan daripada dusta meskipun menguntungkan…".[43]

Dalam mempertahankan kebenaran, Ali selalu berterus terang dan tidak sudi mengambil muka. Ketika Mughirah mengajukan usul agar Ali mengukuhkan kedudukan Muawiyah sebagai pimpinan wilayah Syam (Syria) guna memperkuat posisinya sebagai *Amîr al-Mu'minîn* dan bukan memecatnya, Ali menjawab: "Dalam agama, saya tidak mau menjilat atau merendah-rendahkan diri". Ketika Ali didesak agar memberikan posisi penguasa Kufah kepada Zubair dan Basrah kepada Thalhah yang telah membaiat Ali tetapi sambil mengharapkan jabatan itu, Ali berkata: "Kalau saya akan mengangkat seseorang karena melihat untung-ruginya, tentu saya sudah mengangkat Thalhah dan Zubair untuk Basrah dan Kufah serta Muawiyah untuk Syam". Bagi Ali, sikap demi memperkuat posisinya itu berlawanan dengan moral agama sekaligus moral politiknya.

Dengan menerima pembaiatan dirinya sebagai pemimpin seluruh kaum Muslim, Ali sesungguhnya telah memasuki wilayah politik yang, seperti perang, memerlukan taktik dan strategi, karena politik terkait erat dengan kekuasaan. Tetapi bagi Ali, posisi *Amîr al-Mu'minîn* adalah amanat Allah Swt yang harus digunakan untuk menciptakan perdamaian, keamanan, dan kesejahteraan bagi umat, bukan kekuasaan semata-mata untuk kekuasaan atau kepentingan

pribadi. Sikap yang demikian itu—ditambah dengan sifat zuhud, mementingkan keadilan, berterus terang dan tanpa kompromi dalam memegangi kebenaran—menimbulkan kesan di kalangan kaum aristokrat keagamaan bahwa zaman Ali akan lebih keras dari zaman Abu Bakar dan bahkan Umar, dan bahwa Ali akan membawa semua orang masuk ke dalam dunia zuhud. Segala yang diperoleh semasa Utsman, termasuk kebebasan bepergian serta kepemilikan tanah dan harta kekayaan, mungkin tidak akan mereka nikmati lagi di bawah kepemimpinan Ali. Semua ini bertentangan dengan prasyarat-prasyarat yang diperlukan bagi penguatan posisi politiknya sebagai *Amîr al-Mu'minîn* di tengah situasi yang sedang berubah akibat prahara pembunuhan Utsman, yang tidak pernah jelas si pembunuhnya. Apalagi Ali mengganti para penguasa dari kalangan Quraisy yang diangkat Utsman dengan penguasa baru dari kalangan Anshar.[44]

Sikap Ali yang terus terang dengan kebenaran dan tidak memperhitungkan strategi untung-rugi demi mengukuhkan posisi politiknya sebagai *Amîr al-Mu'minîn* dapat dilihat dari hubungannya dengan Abdullah bin Abbas, sepupunya sekaligus pembelanya yang paling setia dalam suka maupun duka, orang yang paling dipercaya dan tempat mencurahkan isi hatinya. Setelah peristiwa Perang Siffin antara pasukan Ali melawan Muawiyah—yang berakhir dengan perundingan dan disusul dengan kekalahan diplomasi pihak Ali yang diwakili Abu Musa al-Asy'ari menghadapi diplomasi pihak Muawiyah yang diwakili Amr bin al-Ash—Abdullah bin Abbas melihat dengan sedih bagaimana tipu muslihat Muawiyah telah menghancurkan kedudukan Ali dan betapa kepatuhan penduduk Syam kepada Muawiyah demikian kuat dibandingkan dengan pengikut Ali yang terpecah belah dan bahkan ada yang menjadi musuh dalam selimut. Ibnu Abbas juga melihat betapa sepupunya itu tidak berubah, masih tetap dengan sikap lurusnya dalam berpolitik, lemah lembut terhadap lawannya, siap berperang hanya jika diperangi dan siap menyerang bila telah diserang. Sebagai penguasa wakil Ali di Basrah, Ibnu Abbas merasa perang melawan Muawiyah dan sekaligus kaum Khawarij sudah tidak lagi menumbuhkan semangat. Ketika Ali meminta bantuan memerangi Khawarij di Nahrawan, Ibnu Abbas mengirim pasukan tetapi ia sendiri tetap di Basrah.[45]

Kemudian muncullah peristiwa dramatis ketika Ibnu Abbas berselisih paham dengan Abul Aswad al-Du'ali, penanggung jawab

Baitul Mal di Basrah, tentang pengelolaan harta publik itu. Abul Aswad mengadukan halnya kepada Ali, dan Ali kemudian menegur Ibnu Abbas. Keduanya lalu berkorespondesi dalam nada keras. Ali, misalnya, menulis:

> Saya tidak akan membiarkan Anda sebelum Anda melaporkan uang jizyah yang sudah Anda kumpulkan, dari mana diperoleh, di mana disimpan, serta pengeluaran untuk apa saja. Takutlah kepada Allah atas amanat yang saya percayakan kepada Anda, dan saya mengharapkan Anda dapat menjaganya dengan sunguh-sungguh. Harta yang Anda pergunakan itu kecil sekali artinya dibandingkan dengan akibatnya yang begitu berat. Wassalam.

Membaca surat itu, Ibnu Abbas merasa tidak sepantasnya ia diperlakukan seperti itu oleh sepupunya, apalagi sampai dicurigai atau dituduh. Ia kemudian menjawab dengan tidak kalah sengitnya. Dalam salah satu balasannya, Ibnu Abbas menulis: "Surat Anda yang membesar-besarkan uang yang saya ambil dari Baitul Mal di Basrah itu sudah saya terima. Sebenarnya hak saya dalam Baitul Mal itu masih lebih besar dari yang sudah saya ambil, Wassalam". Dalam surat lainnya, Ibnu Abbas menyatakan bahwa lebih baik ia menghadap Allah dengan tanggung jawab atas sedikit harta Muslim yang ada padanya daripada menghadap Allah dengan tanggung jawab atas pertumpahan darah kaum Muslim seperti dalam Perang Unta, Perang Siffin, dan Perang Nahrawan.[46]

Nada korespondensi yang demikian keras tentu menumbuhkan rasa tidak nyaman di kedua pihak. Meskipun jarak Basrah dan Kufah relatif tidak jauh, Ibnu Abbas tampaknya enggan melapor langsung dan mengklarifikasi bantahannya kepada Ali di Kufah. Dalam surat lainnya, Ibnu Abbas bahkan menulis: "Angkatlah siapa saja yang Anda sukai untuk menjalankan pekerjaan Anda". Selanjutnya, Ibnu Abbas secara diam-diam pergi ke Mekkah, kota suci yang jauh dari ibukota di Kufah, sekaligus jauh dari jangkauan kekuasaan hukum Ali. Sikapnya ini tentu menyakiti hati Ali, sehingga Ali juga menulis surat yang sama menyakitkannya: "Saya sudah tahu Anda menjadi penduduk Mekkah dan hendak bersenang-senang di kota itu dengan membeli gadis-gadis peranakan di Madinah dan Thaif untuk menghibur Anda dengan memberikan uang milik orang lain kepada mereka".[47] Sikap Ali terhadap pejabat sekaligus orang kepercayaannya

ini tentu merugikan dirinya sendiri di tengah perubahan situasi yang demikian dahsyat yang dialami kaum Muslim. Tetapi, Ali tampak tegar tak berubah dari akhlak yang telah melekat kuat menjadi habitusnya.

b. Muawiyah bin Abi Sufyan

Nama lengkapnya Muawiyah bin Abi Sufyan bin Harb bin Umayyah bin Abd al-Syams bin Abd Manaf bin Qushay. Ibunya bernama Hindun binti Utbah bin Rabiah bin Abd al-Syams bin Abd Manaf. Umayyah, kakek buyutnya, adalah pedagang besar Quraisy, hartawan dan tokoh sangat terpandang, yang telah berusaha menyaingi ketokohan pamannya, Hasyim bin Abd Manaf, yang juga kakek buyut Muhammad saw. Persaingan itu menimbulkan perselisihan antara keduanya yang mengakibatkan Umayyah terpaksa dibuang selama 10 tahun ke Syria (Syam), wilayah yang kelak menjadi tempat berlabuhnya kekuasaan Muawiyah. Perselisihan inilah yang menjadi akar persaingan Bani Umayyah dan Bani Hasyim. Dan, ketika seorang rasul muncul dari keluarga Bani Hasyim, keluarga Bani Umayyah pun mati-matian menentangnya. Pada masa jahiliah, Abu Sufyan, ayah Muawiyah, dikenal sebagai salah satu pemimpin Quraisy yang terlibat Perang Fijar, yakni perang saudara berkepanjangan di antara suku-suku dalam keluarga besar kabilah Quraisy. Abu Sufyan dan istrinya, Hindun, adalah pemimpin Quraisy Mekkah selain Abu Lahab bin Abdul Mutthalib dan Abu Jahal bin Hisyam yang paling sengit menentang kerasulan Muhammad saw.

Muawiyah lahir di Mekkah sekitar 15 tahun sebelum hijrah dan baru memeluk Islam pada usia sekitar 23 tahun bersama-sama ayah, ibu, dan saudara-saudaranya ketika Mekkah tertaklukkan. Jadi, keluarganya termasuk kaum *Thulaqâ'*. Muawiyah dikenal sebagai pemuda cerdas, mampu menulis dengan baik, fasih berbicara, dermawan, arif dan bijaksana, penyabar, tenang, dan berwibawa (*h̲ilm*). Dalam suatu riwayat diceritakan bahwa Qubai'ah bin Jabir al-Asadi mengatakan: "Aku telah menemani Umar bin Khattab, maka aku tak pernah melihat seseorang yang lebih paham tentang agama dan lebih baik semangat belajarnya dari dia. Aku (juga) telah menemani Thalhah bin Ubaidillah, dan aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih banyak memberi tanpa ada masalah dibanding dia. Dan aku telah menemani Muawiyah, maka aku tidak pernah melihat seseorang yang

lebih suka berkawan dan lebih serupa antara rahasia dengan keterbukaannya selain dia".[48]

Menurut para penulis biografi, sifat *ḫilm* yang Muawiyah miliki tampak pada kemampuannya yang luar biasa untuk menggunakan kekuatan hanya jika dianggap perlu dan sebagai gantinya dia lebih banyak menggunakan pendekatan damai. Dalam suatu kutipan, ia mengatakan: "Aku tidak akan menggunakan pedang jika cukup menggunakan cambuk, dan tidak akan memakai cambuk jika cukup dengan lisan". Dalam hal kesukaannya berkawan, diriwayatkan bahwa ia mengatakan: "Sekiranya ada ikatan setipis rambut antara aku dan sahabat-sahabatku, maka aku tidak akan membiarkannya lepas. Saat mereka menariknya dengan keras, aku akan melonggarkannya dan ketika mereka melonggarkannya, aku akan menariknya dengan keras".[49] Berkat keahlian baca-tulisnya, Muawiyah ditunjuk Muhammad saw sebagai penulis surat-suratnya kepada orang-orang Arab, seperti Zaid bin Tsabit yang ditunjuk Nabi saw sebagai penulis wahyu.[50]

Semasa kepemimpinan Abu Bakar, Muawiyah termasuk anggota pasukan pimpinan kakaknya, Yazid bin Abi Sufyan, yang dikirim ke Damaskus sebagai bala bantuan bagi pasukan Muslim yang terlebih dahulu dikirim ke Himsh dan ke Palestina di wilayah Syam (Syria). Ketiga gelombang pasukan itu, bersama gelombang pasukan keempat yang dikirim belakangan, kelak bergabung bersama dan dipimpin Khalid bin Walid menaklukkan kota Damaskus pada 13 H. Pada masa Umar bin Khattab, Yazid diangkat sebagai penguasa kota Damaskus, dan dia lalu mengangkat Muawiyah sebagai pimpinan pasukan guna menaklukkan kota Kaisariyah di Yordania. Setelah sukses menaklukkan Kaisariyah pada 19 H, Muawiyah ditunjuk sebagai penguasa Yordania. Tetapi setelah Yazid meninggal tahun itu juga akibat wabah penyakit, Muawiyah ditunjuk Umar menggantikan kedudukan kakaknya sebagai penguasa Damaskus. Umar takjub sekaligus senang atas kemampuan Muawiyah memerintah dan memperkuat pasukan bersenjata Syam.

Begitulah. Dalam waktu singkat, Muawiyah tumbuh menjadi bagian dari aristokrat keagamaan Madinah. Tetapi, dengan bekal sifat-sifat yang lebih banyak dia warisi semasa muda di zaman jahiliah, ia lebih dikenal sebagai tokoh politik yang terampil dan cekatan daripada ahli ilmu agama. Ketokohannya dalam bidang kekuasaan dan kepemimpinan mulai terasa sangat menonjol semasa kepemimpinan Utsman bin Affan.

Kedudukannya sebagai penguasa wilayah Syam, sejak Abu Bakar dan terus berlanjut ke masa Umar hingga Utsman, menempatkan Muawiyah dan wilayah Syam sebagai tempat berlindung yang aman bagi keluarga Bani Umayyah. Ketika Marwan bin Hakam dicari-cari karena dituduh sebagai dalang pembuatan surat resmi *Amîr al-Mu'minîn* Utsman yang memerintahkan pembunuhan delegasi Mesir yang datang ke Madinah, Marwan mula-mula menyelamatkan diri ke Syam. Kecekatan Muawiyah dalam berpolitik dapat dilihat dari riwayat yang disampaikan Ibnu Abdul Barr,[51] ketika Umar mengunjungi Damaskus dengan menunggang keledai, dia disambut arak-arakan besar. Sewaktu Umar melihat Muawiyah menunggang kuda, ia berkata: "Itu dia Kisra-nya orang Arab".

Muawiyah segera turun dari kudanya untuk menemui Umar dan memberi salam, tetapi Umar mengacuhkan dan tidak membalas salamnya. Abdurrahman bin Auf mengingatkan Umar agar mengajak Muawiyah berbicara. Umar lalu menoleh kepada Muawiyah, dan bertanya: "Engkau yang membuat arak-arakan besar itu?" "Ya," jawab Muawiyah. "Padahal aku mendengar engkau menyembunyikan diri dari mereka yang memerlukan bantuan?" kata Umar. "Ya," jawab Muawiyah lagi. "Kenapa begitu?" Umar kembali bertanya. Muawiyah menjawab: "Kami berada di negeri yang banyak mata-mata musuh. Kami harus menampakkan kebesaran kekuasaan kami yang akan menggentarkan mereka. Jika Anda memerintahkan (hal seperti itu), maka saya akan terus mengerjakannya, dan jika Anda melarangnya, maka saya akan menghentikannya". Umar lalu berkata kepada Muawiyah: "Setiap kali saya mengajukan pertanyaan kepadamu, selalu saja engkau mendapat jalan keluar. Jika engkau berkata jujur, maka itu pendapat yang cerdas. Tetapi jika engkau berkata dusta, maka sungguh itu tipuan yang amat cerdik". Muawiyah lalu berkata: "Berilah saya perintah, wahai *Amîr al-Mu'minîn*". Umar menjawab: "Aku tidak memerintahkan engkau dan juga tidak melarang engkau". Ketika Umar wafat, Muawiyah telah dipercaya sebagai penguasa wilayah-wilayah Yordania, Palestina, Antiokia, Ma'arra, Qalqiliya, dan Damaskus sekaligus. Pada masa Utsman, kekuasaan Muawiyah diperteguh lagi bahkan hingga ke seluruh wilayah Syam.

Semasa kepemimpinan Ali bin Abi Thalib, Muawiyah berusaha mengulur waktu untuk tidak menyatakan sumpah setia (baiat) kepada Ali. Ketika Ali mengutus Jarir bin Abdullah al-Bajali kepada

Muawiyah untuk memintakan baiatnya, atas nasihat Amr bin al-Ash, Muawiyah mengeksploitasi peristiwa kematian Utsman dengan terus-menerus menuntut balas atas darah Utsman dan meminta Ali menyerahkan terlebih dahulu para pembunuh, sebelum ia menyatakan baiatnya kepada Ali. Dengan ketidakjelasan para pelaku pembunuhan Utsman, permintaan seperti itu jelas-jelas merupakan taktik untuk menghindari baiat kepada Ali secara permanen. Atas saran Amr pula Muawiyah menyatakan bahwa ia akan memerintahkan tentara Syam (*Jund al-Syâm*) untuk memerangi Ali, jika tuntutannya tidak dipenuhi. Sementara itu, Muawiyah menyadari bahwa orang-orang Byzantium di perbatasan utara wilayahnya terus mengintai untuk menyerangnya. Maka, demi menyelamatkan kekuasaannya, Muawiyah bersedia mengikat perjanjian dan membayar upeti kepada penguasa Byzantium, sehingga ia dapat berkonsentrasi penuh menghadapi Ali bin Abi Thalib.[52]

Segala keistimewaan Muawiyah tersebut diperkuat lagi dengan gambaran tentang dirinya sebagai muslim yang saleh, terutama dalam riwayat sejarah Syria yang disampaikan melalui Ibnu Asakir. Namun, beberapa penulis sejarah justru meragukan kesalehannya. Para sejarawan, yang menurut Philip K. Hitti umumnya puritan itu, juga memandang Muawiyah sebagai sosok penguasa yang mengubah kepemimpinan teokratik (*khilâfah al-nubuwwah*) yang mengandung unsur kesucian menjadi kekuasaan duniawi (*mulk*) yang bersifat profan. Kepadanya pula dinisbatkan sejumlah hal baru menyangkut kekuasaan. Misalnya, disebutkan bahwa Muawiyah adalah penguasa Muslim pertama yang membangun singgasana raja (*sarîr al-mulk*) dan *maqsûrah*, yaitu sejenis tenda di dalam masjid-masjid yang diperuntukkan khusus bagi penguasa. Muawiyah pula yang dianggap sebagai penguasa pertama yang memiliki pengawal; orang pertama yang memerintahkan membuat menara-menara masjid untuk adzan dan orang pertama yang berkhotbah di atas mimbar di Mekkah, serta orang pertama dalam Islam yang menggunakan orang-orang yang dikebiri (*al-khisyân*).[53]

Perbandingan karakter dua tokoh sebagai hasil pembentukan habitus baru sebagaimana digambarkan di atas memberi petunjuk betapa dinamis proses psikogenesis berlangsung dan betapa kuat keterhubungan antara proses itu dengan proses sosiogenesis yang mengitarinya. Selain sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, Panglima Kaum Beriman, Ali bin Abi Thalib juga seorang alim besar yang menyempatkan diri mengajar agama di

Masjid Kufah. Dengan kematian Ali, berakhirlah kepemimpinan kaum aristokrat keagamaan generasi awal, ditandai punahnya tradisi pemimpin puncak kaum Muslim yang sekaligus sebagai alim besar. Meskipun Muawiyah dikenal sebagai sahabat Nabi saw yang sangat mungkin alim karena pernah meriwayatkan hadis, latar belakangnya dari kalangan *Plutokrat* dan *Thulaqâ'* tampaknya lebih kuat memengaruhi pribadinya. Karena itu, dia lebih terkenal sebagai politikus ulung daripada ahli ilmu agama. Berkat kepiawaian Muawiyah sebagai pemimpin politik, di tangannya perluasan wilayah dan pengaruh kaum Muslim dilanjutkan kembali ke arah barat, utara, dan timur, setelah sempat terhenti di masa kepemimpinan Ali bin Abi Thalib.

Dengan terbangunnya sebuah strata baru kaum aristokrat keagamaan, mencakup para pemimpin berbagai kabilah, tidaklah berarti bahwa fanatisme kekabilahan warisan masa jahiliah secara otomatis punah. Dari perspektif ajaran, sebenarnya Islam menyediakan seperangkat aturan yang memungkinkan orang Arab Muslim mengurangi afiliasi kekabilahan mereka, antara lain melalui pembebanan tanggung jawab yang lebih besar kepada perorangan. Sebagaimana disinggung pada bab terdahulu, kewajiban shalat lima waktu sehari semalam, berpuasa di bulan Ramadhan, kewajiban membayar zakat atas kekayaan yang dimiliki individu dan zakat kepala (fitrah), serta aturan-aturan terkait dengan tindak kriminal (jinayah) atau kewarisan merupakan bagian dari ajaran Islam yang pelaksanaannya dibebankan kepada individu Muslim (*mukallaf*). Tentu saja, transformasi habitus tidak dapat diharapkan berlangsung dalam waktu singkat. Tetapi, terdapat tiga contoh jelas terkait dengan tindak jinayah yang menunjukkan adanya perubahan habitus secara signifikan, yaitu ketika *Amîr al-Mu'minîn* Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib tewas karena pembunuhan.

Dalam kasus Umar, yang bertindak membalas dendam dengan membunuh pelakunya bukanlah kabilah Adi sebagai kabilah asal Umar, tetapi anaknya, Ubaidullah bin Umar. Persoalannya relatif rumit manakala diketahui bahwa pembunuh utamanya adalah budak asal Persia yang masih memeluk agamanya, yakni Fairuz, yang dimiliki Mughirah bin Syu'bah. Fairuz diduga berkomplot dengan mantan panglima tentara Persia, Hormuzan, yang telah memeluk Islam dan seorang Kristen asal kota Hirah. Andaikata Bani Adi menuntut balas, kepada kabilah manakah mereka akan menuntut? Padahal pelakunya

hanya seorang budak yang tak memiliki kaitan apa pun dengan kabilah pemiliknya. Kerumitan masalah bertambah kala Ubaidullah bin Umar bin Khattab membunuh Hormuzan, yang telah menjadi muslim, hanya berdasarkan dugaan ikut berkomplot tanpa pembuktian lebih lanjut melalui pengadilan. Semasa pemerintahan Utsman, Ubaidullah sempat dipenjara, dan Ali menuntut kepada Utsman agar Ubaidullah dikenakan hukuman mati. Tetapi, permintaan ini ditolak Utsman, dan Utsman kemudian menggantinya dengan tebusan (diat) dari uangnya sendiri, sehingga Ubaidullah lepas dari jeratan hukum *qishâsh*. Ketika Ali dibaiat sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, Ubaidullah takut akan tindakan tegas Ali yang tidak kenal kompromi seperti ayahnya. Dia pun melarikan diri mencari perlindungan kepada Muawiyah di Syam, sekaligus mendukungnya menentang kepemimpinan Ali. Meskipun menentang Ali, Ubaidullah—yang tewas dalam Perang Siffin di pihak Muawiyah—menolak permintaan Muawiyah untuk mencerca dan menghina Ali di depan umum. Penolakan ini tidak disenangi pemimpin Bani Umayyah itu, karena para pejabatnya yang lain siap melaksanakan permintaan yang sama.[54]

Ketika Utsman tewas terbunuh, tak seorang pun dari keluarga intinya menyatakan akan menuntut balas kepada pelakunya. Tuntunan balas dendam datang dari keluarga Bani Umayyah yang relatif masih dekat, yaitu Muawiyah dan para pendukungnya seperti Marwan bin Hakam, dengan motif bukan semata-mata menuntut balas, melainkan menantang kepemimpinan Ali. Tatkala rumah Utsman terkepung, tak ada pasukan bersenjata dari kabilah Bani Umayyah yang datang memberikan perlindungan. Bahkan Muawiyah yang dimintai bantuan pasukan oleh Utsman tidak kunjung mengirimkan bala bantuan tersebut dari Syam, hingga Utsman tewas tanpa perlindungan dan tanpa kejelasan siapa pembunuhnya. Dengan demikian, tuntutan balas dendam oleh Muawiyah memperlihatkan muatan politis yang lebih kuat daripada unsur jinayahnya, karena tak seorang pun, termasuk Ali, mengetahui persis pelaku pembunuhan Utsman. Muawiyah tentulah paham benar bahwa Ali akan bertindak tegas bila pembunuhnya diketahui, sebagaimana Ali meminta Utsman menjatuhkan hukuman mati bagi Ubaidullah bin Umar yang membunuh Hormuzan. Hal yang sama juga dilakukan kelompok Aisyah, Thalhah, dan Zubair yang menuntut darah Utsman, padahal mereka tidak memiliki kedekatan hubungan kekerabatan atau ikatan

kekabilahan dengan Utsman. Gerakan mereka, dengan demikian, lebih memperlihatkan motif politik yang juga sangat kuat dengan agenda menentang kepemimpinan Ali bin Abi Thalib.

Demikian pula saat Ali bin Abi Thalib tewas terbunuh, tidak ada tuntutan balas dendam dari Bani Hasyim, kabilah asal Ali, meskipun pembunuhnya jelas dan kabilah asalnya pun jelas. Padahal, hampir semua tokoh Muhajirin dan Anshar serta anak-anak mereka mendukung kepemimpinan Ali, sehingga sangat wajar jika Bani Hasyim atau para pendukungnya menuntut darah Ali sebagaimana Muawiyah menuntut darah Utsman. Masih dalam keadaan luka-luka akibat tebasan pedang pembunuhnya, Ali berwasiat: jika sampai dia wafat, dia meminta agar pembunuhnya dibunuh juga tetapi tidak dengan cara aniaya (*mutslah*, mutilasi) dan jangan sampai ada pembunuhan terhadap orang selain pembunuhnya itu. Tetapi sebaliknya, Ali mengatakan, jika dia dapat bertahan hidup, maka nasib si pembunuh itu akan dia tangani sendiri, apakah akan dimaafkan atau dikenakan *qishâsh*.

Namun demikian, terdapat sejumlah momentum kesejarahan yang tidak dapat dihindari para pemimpin kaum Muslim, yang memungkinkan fanatisme kekabilahan orang Arab tetap bertahan di hati mereka. Salah satunya yaitu Perang Riddah di masa Abu Bakar, dilakukan kabilah-kabilah utama Arab. Kemenangan Abu Bakar menumpas pemberontakan dengan keras, termasuk dengan hukuman bakar badan dan perampasan harta, merupakan kemenangan *Chiefdom Madinah* atas elemen-elemen sentrifugal yang umumnya berbasis kekabilahan. Manakala Nabi saw wafat, anggota kabilah besar Rabiah di belahan timur Semenanjung Arabia mendukung kerasulan Musailimah al-Hanafi dari keluarga Bani Hanifah yang juga keluarga besar Rabiah. Di masa jahiliah, Rabiah mempunyai tradisi historis selalu bersaing dengan kabilah besar Mudhar, asal-muasal Bani Hasyim, Bani Umayyah, dan kabilah Quraisy lainnya. Musailimah pernah mengirim surat kepada Muhammad saw. Dalam surat itu, ia menyatakan bersekutu dengan Muhammad dalam kerasulan, yaitu Muhammad sebagai rasul dari Quraisy (Mudhar) dan Musailamah sebagai rasul dari Bani Hanifah (Rabiah). Tetapi menurutnya, orang Quraisy adalah kaum yang serakah dan melampaui batas.[55]

Di bagian utara, Uyainah bin Hishn, tokoh kabilah Ghatafan, mengajak kaumnya memperbarui persekutuan masa jahiliah mereka dengan kabilah Asad melalui pengakuan kerasulan Thulaihah al-Asadi,

sebagai ganti pengakuan atas Nabi saw yang berasal dari Quraisy. Di selatan, Aswad al-Ansi mengobarkan semangat anti minoritas kaum peranakan Persia (*al-Abnâ*) yang berkat dukungan Madinah tetap berkuasa atas kabilah-kabilah Arab selatan selaku mayoritas. Kaum peranakan inilah yang pertama kali merespons dakwah Islam, sehingga mereka dapat mempertahankan kekuasaan yang secara tradisional telah lama mereka nikmati di masa jahiliah dengan dukungan Kekaisaran Persia. Perlawanan terhadap kaum peranakan ini mengandung maksud penolakan atas Islam sekaligus dominasi Arab utara (*al-Adnâniyyûn*) atas Arab selatan (*al-Qahthâniyyûn*). Maka, ketika seorang tokoh Arab selatan bernama Qais bin Abd Yaghuts al-Maksyuh, yang turut memadamkan perlawanan al-Ansi, menilai Madinah lebih memihak kaum peranakan melalui penunjukan Fairuz sebagai penguasa Yaman, Qais pun memberontak dan mendorong kaumnya untuk mengusir peranakan keluar dari Yaman. Pergolakan ini meluas hingga ke kabilah Bani Amr dan Bani al-Harits di Kindah yang memiliki tradisi kuat dalam kekuasaan.[56]

Momentum berikutnya adalah ketika Abu Bakar membentuk angkatan bersenjata guna menaklukkan wilayah di luar Semenanjung Arabia. Penolakan Abu Bakar untuk merekrut pasukan dari kabilah-kabilah yang terlibat Perang Riddah secara jelas menempatkan mereka sebagai kabilah kelas dua di bawah Quraisy Muhajirin dan *Thulaqâ'* serta kaum Anshar, yang dampaknya terasa hingga jauh ke masa Utsman. Sepanjang sejarah *Chiefdom Madinah*, penyusunan pasukan bersenjata yang mengandalkan kabilah sebagai basisnya memberi andil bagi tetap hidupnya fanatisme kekabilahan. Dalam konteks ini, kabilah-kabilah kecil penyumbang pasukan digabung menjadi satu kelompok kekabilahan besar berdasarkan kekerabatan atau persekutuan mereka di masa lalu. Kadangkala, satu kelompok pasukan kekabilahan tidak dikirim ke satu dari dua wilayah tujuan penaklukan, yaitu Syria dan Irak, melainkan dipecah dua: sebagian dikirim ke Syria dan sebagian lagi ke Irak. Di kedua wilayah ini, masing-masing kabilah dipertemukan lagi dengan kabilah lain yang paling dekat kekerabatannya, atau melalui persekutuan, untuk membangun permukiman kekabilahan baru.[57]

Maka, pada masa Umar, berkembanglah permukiman kekabilahan di berbagai kota di Syria, Irak, dan Mesir. Kabilah kecil Dhabbah, Rubab, dan Mazinah digabung menjadi kelompok kabilah Tamim yang

merupakan kabilah besar pemukim di Irak (Kufah dan Basrah), selain keluarga-keluarga kabilah besar Rabiah dan sebagian pasukan Arab selatan (Yaman) yang dikirim mengikuti ekspedisi penaklukan seperti kabilah Asy'ari dan Kindah. Di Syria, basis pengelompokan terdiri dari kabilah-kabilah Arab selatan, seperti kabilah besar Kalb—umumnya beragama Nasrani dan telah berpengaruh lama di Syria sejak sebelum Islam—ditambah dengan kelompok-kelompok kabilah Qais Aylan (keluarga Mudhar), seperti Hawazin, Tsaqif, Ghatafan, dan Sulaim. Sedangkan di Mesir (Fustat), permukiman kabilah didominasi kabilah besar Rabiah dan sebagian kabilah Arab selatan seperti Khuzaah, Kindah, dan Bani Yasykur.[58]

Sebagaimana telah disinggung, para perusuh yang datang ke Madinah di masa Utsman berasal dari unsur-unsur pasukan kabilah yang berada di Kufah, Basrah, dan Fustat, yang tidak puas atas dominasi kepemimpinan orang Quraisy dari Bani Umayyah terhadap mereka. Meskipun fanatisme kekabilahan ini terus menyala, bahkan hingga keruntuhan *Chiefdom Madinah* menyusul tewasnya Ali bin Abi Thalib, hingga taraf tertentu kesatuan politis dan geografis *Chiefdom* pada sebagian besar wilayahnya masih tetap terjaga di tangan Ali, kecuali wilayah Syam—basis pengaruh Muawiyah—yang masih tetap mengusung fanatisme kekabilahan. Bagaimanapun, kekuatan sentrifugal lain yang berpotensi mengganggu *Chiefdom* tidak menampakkan wajah kekabilahannya, melainkan mengambil bentuk semangat keagamaan seperti tampak pada kekuatan kaum Khawarij.

3 Proses Pengembangan Organisasi Kekerasan dan Perpajakan

a. Tentang Monopoli Kekerasan

Kehidupan padang pasir Arabia menuntut setiap kabilah menunjukkan diri melalui kekuatan bersenjata jika ingin diakui keberadaannya. Di masa jahiliah, penguasaan teknik berperang, dengan cara apa pun hal itu didapat setiap anggota kabilah, mutlak diperlukan: penghargaan kabilah atas anggotanya bergantung pada kemahiran individual di medan tempur. Penggunaan kekerasan pada berbagai kabilah Arab tidaklah mengenal batas waktu dan tempat, atau pola pengorganisasian. Kapan pun dan di mana pun, mereka dapat menggunakannya tanpa

ketundukan pada suatu otoritas tertentu. Oleh karena itu, setiap anggota kabilah dituntut siap berperang setiap saat, dan ketika suatu kabilah mulai memperlihatkan kelemahannya, maka kabilah lain akan siap menaklukkannya, merampas harta benda termasuk anak-istri dan menjadikan mereka budak.

Mekanisme lain yang biasa ditempuh kabilah lemah agar tidak hancur sama sekali adalah menyerah pada kabilah kuat yang menyerangnya (atau kekuatan lain yang tidak mampu mereka lawan, seperti tentara kerajaan besar) dan membayar upeti sesuai perjanjian. Guna menghindari kehancuran, kabilah lemah biasa bersekutu (*al-hilf*) dengan kabilah kuat atau meminta perlindungan (*jiwâr*) dari mereka dalam menghadapi setiap kemungkinan bahaya serangan dari kabilah atau kekuatan lain. Mekanisme inilah yang berhasil dikembangkan cabang-cabang kabilah Quraisy di Mekkah, sehingga kota mereka dapat berkembang sebagai kota dagang.

Penggunaan kekerasan yang cenderung anarkis seperti tergambar di atas mulai berubah dengan kehadiran *Chiefdom Madinah.* Pada awal kehadirannya, terjadi polarisasi penggunaan sarana kekerasan antara otoritas Madinah yang berbasis ikatan keagamaan di satu pihak dengan kekuatan Mekkah yang berbasis persekutuan antarkabilah. Dengan semakin kokohnya otoritas *Chiefdom Madinah*, kewenangan memutuskan penggunaan sarana kekerasan semakin lama semakin terpusat: mulanya di tangan Muhammad saw, kemudian berlanjut ke tangan *Amîr al-Mu'minîn*. Di Madinah, tidak ada penggunaan sarana kekerasan, seperti pembentukan satuan bersenjata untuk menyerang kawasan atau kabilah tertentu, tanpa seizin pemegang otoritas tertinggi itu, atau wakil yang ditunjuknya. Sementara di Mekkah, kewenangan memutuskan penggunaan sarana kekerasan ditetapkan di Dâr al-Nadwah tempat semua pemimpin kabilah berkumpul. Namun demikian, dalam hal rekrutmen pasukan bersenjata, pola yang berlaku di Madinah dan Mekkah sama persis, yakni mengandalkan sumbangan pasukan sukarela (milisi) dari setiap kabilah.

Dalam konteks itu, di masa Muhammad saw dan Khulafaur Rasyidin, *Chiefdom Madinah* tidak mempunyai pasukan militer reguler yang digaji, sehingga tidak mengenal barak militer khusus tempat milisi bersenjata dikonsentrasikan. Meskipun semasa Umar terdapat garnisun-garnisun yang ditempati pasukan bersenjata berbasis kabilah

untuk antisipasi kebutuhan bantuan terhadap ekspedisi penaklukan wilayah-wilayah yang jauh, garnisun-garnisun itu lebih merupakan permukiman kabilah—lengkap dengan seluruh anggota keluarga mereka—yang bermigrasi secara permanen daripada barak militer. Pembentukan pasukan bersenjata berlangsung insidental sesuai dengan kebutuhan, melalui rekrutmen yang dilakukan kabilah-kabilah atas anggotanya secara sukarela. Pola rekrutmen ini bahkan dilakukan di garnisun-garnisun yang kelak menjadi kota, seperti Kufah dan Basrah. Rekrutmen seperti ini tidaklah sulit, mengingat setiap anggota kabilah mana pun di kalangan masyarakat Arab dituntut memiliki keterampilan berperang dan siap berlaga setiap saat.

Tetapi, karena ikatan kekabilahan demikian kuat, satuan-satuan milisi bersenjata kaum Muslim pun dikelompokkan menurut asal kabilahnya, lengkap dengan bendera masing-masing (*râyah*) yang dapat berkibar karena tertiup angin serta *liwâ'*, yaitu sejenis umbul-umbul yang dapat digerakkan ke kanan dan ke kiri. Berfungsi sebagai aba-aba dalam setiap pergerakan pasukan, kedua benda ini diusung oleh orang-orang dari kalangan kabilah masing-masing yang ditunjuk sebagai pemimpin. Untuk pasukan dari kabilah Azad pimpinan Saad bin Malik al-Azadi, misalnya, Rasulullah saw menetapkan bendera hitam yang di dalamnya terdapat bulan sabit putih. Sebagai koordinator satuan-satuan kabilah tersebut, terdapat seorang atau lebih pimpinan umum (didukung para pembawa *râyah* dan *liwâ'*) yang ditunjuk Rasulullah saw. Menurut suatu riwayat, ketika Rasulullah saw sendiri memimpin pasukan, *liwâ'* yang biasa digunakan berwarna putih dan terdapat tulisan *Lâ Ilâha illa Allâh Mu<u>h</u>ammad-un Rasûlullâh*.[59]

Para milisi tersebut diduga telah mengenal tata cara berperang. Jadi, mereka terbiasa untuk diatur sesuai dengan kelaziman militer saat itu, yang pada dasarnya mengadopsi kebiasaan tentara kerajaan besar seperti Romawi. Maka, pengerahan pasukan dalam jumlah besar biasanya mengenal pembagian pasukan ke dalam barisan (*shufûf*) yang melintang ataupun membujur, tersusun dalam bentuk sayap kanan (*maymanah*), sayap kiri (*maysarah*), pasukan tengah (*sâqah* atau *i<u>h</u>tiyâthî*), dan pasukan depan atau perintis (*muqaddimah*). Para pemegang *râyah* dan *liwâ'* memiliki peran penting, bahkan suci, karena ke arah merekalah senjata lawan diarahkan. Karena itu, pemegangnya harus memiliki keberanian lebih dan siap menjadi korban pertama perang.

Terutama bagi pasukan barisan belakang, kehilangan *râyah* atau *liwâ'* akan menimbulkan kepanikan yang dapat berakibat kekalahan. Karena itu, dengan segala cara, kedua benda itu harus dipertahankan dan tetap tegak hingga perang berakhir. Pada Perang Muktah—perang melawan kabilah-kabilah Arab utara yang dibantu Romawi, yang terjadi setahun setelah Perjanjian Hudaibiyah—misalnya, Rasulullah saw menetapkan tiga pembawa *râyah* secara berurutan, yaitu Zaid bin Haritsah, Ja'far bin Abdul Mutthalib, dan Abdullah bin Rawwahah. Tatkala ketiganya gugur, *râyah* diambil alih Tsabit bin Arqam dari Bani Ajalan, tetapi dia merasa tidak mampu dan kemudian pasukan Muslim menunjuk Khalid bin al-Walid menjadi komandan pembawa *râyah* dan berhasil menarik mundur pasukan Muslim.[60]

Pengorganisasian sarana kekerasan (*means of violence*) untuk tujuan penaklukan maupun konsolidasi kepemimpinan *Amîr al-Mu'minîn*, mengingat tidak banyak informasi yang tersedia mengenai hal ini, diperkirakan tidak berbeda dengan apa yang telah diuraikan sebelumnya. Dalam konteks penaklukan, misalnya, tidak banyak informasi mengenai pengorganisasian, jumlah personel, peralatan, serta strategi dan taktik perang pasukan milisi Arab sehingga mampu mengalahkan pasukan reguler kekaisaran besar seperti Byzantium atau Persia. Menurut Husain Haekal, pada Perang Qadisiyah melawan tentara Persia, Saad bin Malik bin Wuhaib bin Abi Waqqas selaku pemimpin pasukan Muslim membawa 4.000 orang bersenjata dari Madinah. Ketika sampai di Qadisiyah, jumlah pasukannya bertambah menjadi 35.000 orang.[61] Tetapi, Hugh Kennedy memperkirakan jumlah pasukan Muslim kala itu antara 10.000-12.000 orang saja, sementara jumlah pasukan Persia yang menurut sumber-sumber Muslim lebih dari 100.000 orang, menurutnya, tampak dilebih-lebihkan dan mungkin berjumlah seimbang dengan pasukan Muslim—kalaupun lebih banyak, jumlahnya masih proporsional.[62]

Haekal dan Kennedy sama-sama menyatakan bahwa pemimpin kaum Muslim di Madinah (*Amîr al-Mu'minîn* Umar) mengontrol secara signifikan pergerakan pasukan Muslim di medan tempur. Komunikasi antara pusat dan garis depan di Irak (juga Syria) diperkirakan memakan waktu sekitar seminggu untuk sekali jalan, dan kordinasi operasional semacam ini sangat mungkin dilakukan saat itu dengan perintah memindahkan pasukan yang berada pada jarak berdekatan. Secara spesifik, Haekal menggambarkan bagaimana pasukan Saad terus

bertambah sepanjang jalan. Tambahan pasukan datang, misalnya, dari kabilah Bani Asad pimpinan Thulaihah bin Khuwailid (yang pernah mendeklarasikan diri sebagai nabi), kabilah Bani Kindah pimpinan al-Asy'ats bin Qais, kabilah Bani Bakar bin Wa'il pimpinan Muanna bin Haritsah (saudara Mutsanna), yang setelah pertempuran di Buwaib melawan tentara Persia menderita luka dan akhirnya tewas). Koordinasi di antara pasukan gado-gado ini dilakukan Saad bin Abi Waqqas melalui pengangkatan para veteran perang terkemuka sebagai komandan pasukan garis depan, sayap kanan, dan sayap kiri. Menurut riwayat, ke dalam pasukan inilah bergabung sejumlah veteran Perang Badar, peserta Baiat Aqabah, veteran Penaklukan Mekkah (*Fath Makkah*), dan ratusan putra-putra sahabat Nabi saw yang terkenal.

Rahasia sukses pasukan Muslim, menurut Kennedy, terutama terletak pada semangat tempur yang tinggi, ditunjang dengan mobilitas. Semangat mereka demikian kuat, karena perang yang mereka jalani adalah perang demi agama, yang jika mereka mati berarti mati syahid, dan dengan perang itu mereka berharap memperoleh harta rampasan perang jika dapat bertahan hidup. Mereka juga bersemangat karena berperang bahu-membahu bersama dengan saudara-saudara mereka sekabilah. Mobilitas mereka terutama mengandalkan kuda dan unta untuk penyerangan tiba-tiba dan kemudian menghilang secara tiba-tiba pula. Pasukan kavaleri tidak dapat dibedakan dari pasukan infanteri, karena kadangkala kavaleri bertempur mengandalkan kaki, sementara kuda-kuda mereka dipergunakan untuk mengangkut pasukan infanteri.

Haekal juga menguraikan rahasia sukses lainnya dari pasukan Muslim, yaitu penerapan strategi perang yang tepat berdasarkan pengalaman Mutsanna yang disampaikan menjelang ia wafat. Strategi tersebut disampaikan kepada Saad oleh Muanna, yang intinya menganjurkan kepada Saad agar tidak menyerang tentara Persia ketika mereka berkumpul; tidak menyerang mereka di wilayah mereka, dengan kata lain harus menyerang mereka di daerah perbatasan yang dekat dengan daerah pedalaman Arab tetapi tidak jauh dari perkotaan mereka. Wasiat ini diteruskan ke Madinah, dan *Amîr al-Mu'minîn* Umar yang sejalan dengan pendapat itu lalu memerintahkan Saad untuk menuju perbatasan salah satu kota Persia, yaitu Qadisiyah, dengan mengambil jalan arah Persia tetapi pada posisi antara kota dan pedalaman. Umar mengharuskan Saad melaporkan setiap perkembangan di medan tempur kepadanya, sehingga dari jauh pun Umar dapat mengendalikan operasi

pasukannya. Dengan strategi itu, pasukan Muslim dapat melakukan penetrasi dan gangguan keamanan ke wilayah Persia di sekitar Qadisiyah dengan menggunakan pasukan cepat berkuda, sekaligus memenuhi kebutuhan logistik pasukan dari harta benda penduduk yang dirampas sehingga dapat bertahan hidup lebih lama di wilayah itu. Strategi itu juga memudahkan jalan mundur bila pasukan Muslim terdesak oleh kekuatan besar tentara Persia. Sebab, dibandingkan tentara Persia, pasukan Arab Muslim jelas lebih akrab dengan kehidupan gurun yang membentang di belakang mereka.

Dari kasus Perang Qadisiyah, tergambarlah bahwa pengorganisasian sarana kekerasan *Chiefdom Madinah* menempatkan *Amîr al-Mu'minîn* (sesuai arti gelar itu) sebagai komandan tertinggi pasukan, yang memberikan garis umum komando kepada seorang komandan ekspedisi sebagai wakilnya di medan perang. Sang komandan ekspedisi menetapkan beberapa komandan koordinator langsung di bawahnya, yang bertugas mengoordinasikan para komandan milisi kabilah. Para komandan milisi merupakan tokoh terpandang pada kabilahnya masing-masing, dan karena itu dapat menjamin ketaatan anak buahnya. Haekal menyebutkan bahwa setiap unit milisi kabilah terbagi lagi ke dalam regu-regu tempur yang setiap sepuluh regu dipimpin seorang *'ârif* (jamak: *'urafâ'*). Kennedy mengutip pendapat yang menyebutkan adanya pembagian pasukan ke dalam unit-unit tempur kecil beranggotakan sepuluh orang. Tetapi, riwayat ihwal komandan tingkat *'ârif* maupun pembagian unit pasukan yang terdiri dari sepuluh orang, menurut Kennedy, diduga merupakan hasil penulisan yang merujuk pada pengorganisasian militer di masa Dinasti Umayyah. Diduga, orang pertama yang memperkenalkan model komando tingkat *'ârif* adalah Ziyad bin Abi Sufyan.[63]

Amîr al-Mu'minîn biasanya menunjuk seorang komandan untuk setiap ekspedisi, dan karena itu komandan setiap ekspedisi akan berubah-ubah sesuai penunjukan itu. Untuk Perang Yarmuk yang sangat menentukan bagi penaklukan Syam dari tangan Byzantium, misalnya, Umar mengangkat Abu Ubaidah bin al-Jarrah sebagai komandan ekspedisi, menggantikan posisi Khalid bin al-Walid yang sebelumnya diangkat Abu Bakar. Pasukan yang terlibat dalam perang ini berasal dari gabungan pasukan-pasukan ekspedisi yang telah dikirim sebelumnya secara bergelombang, dan karenanya para komandan masing-masing ekspedisi diperintahkan Umar untuk tunduk kepada

kepemimpinan Abu Ubaidah, termasuk di dalamnya Yazid bin Abi Sufyan dan Khalid bin al-Walid. Demikian pula penunjukan komandan koordinator oleh komandan ekspedisi, selalu berubah sesuai ketersediaan sumber daya manusia dalam pasukan. Tetapi, para komandan milisi kabilah boleh jadi adalah orang yang sama untuk beberapa ekspedisi berbeda yang dilakukan pada saat yang tidak bersamaan, sebab merekalah pemilik sebenarnya dari organisasi sarana kekerasan itu.

Pengorganisasian sarana kekerasan berbasis rekrutmen kekabilahan tampaknya tidak mengandung problematika jika dikaitkan dengan tujuan penaklukan wilayah non-Arab, bahkan mungkin hal itu menjadi nilai tambah yang menggugah semangat berperang orang Arab. Tetapi, dalam konteks konsolidasi kepemimpinan *Amîr al-Mu'minîn*, pengorganisasian model itu menampakkan problematikanya. Sebagaimana disinggung sebelumnya, tragedi pembunuhan tiga dari empat *Amîr al-Mu'minîn*—yaitu Umar, Utsman, dan Ali—menunjukkan bahwa pola pengorganisasian sarana kekerasan yang dikenal sejak masa jahiliah itu sudah tidak memadai lagi untuk memenuhi kebutuhan pemeliharaan keamanan internal kaum Muslim di tengah masih kuatnya fanatisme kekabilahan yang belum sepenuhnya berhasil dieliminasi oleh ajaran Islam. Milisi kabilah sukarela tidak disiapkan untuk mengatasi gangguan keamanan dan ketertiban terhadap *Chiefdom Madinah* yang muncul dari kalangan internal Muslim. Oleh sebab itu, dapatlah dipahami bahwa Abu Musa al-Asy'ari, yang jadi penguasa wilayah Kufah di pihak Ali, justru menolak mengirimkan bantuan pasukan kepada Ali untuk menghadapi perlawanan bersenjata kelompok Aisyah, Thalhah, dan Zubair di Basrah: Abu Musa tentulah kesulitan menyiapkan tentara dari kabilah untuk bertempur melawan para *Shaḫâbah* terkemuka dari kabilah Quraisy yang terhormat.

Hingga masa kepemimpinan Ali, setiap rakyat yang beragama Islam dapat menjadi anggota milisi bersenjata. Bahkan atas seizin *Amîr al-Mu'minîn* Umar, kabilah-kabilah Arab yang beragama Nasrani pun diperbolehkan bergabung ke dalam pasukan Muslim guna menaklukkan berbagai wilayah. Dengan kata lain, rakyat adalah tentara dan tentara adalah rakyat. Tujuan utama mereka menjadi tentara adalah berdakwah menyebarkan Islam, selain memperoleh kehidupan yang layak. Tetapi, ketika Muawiyah memenangi perseteruannya melawan Ali, anggota kabilah-kabilah pendukung Muawiyah otomatis menjadi

tentara, sementara para pendukung Ali, atau mereka yang ragu akan mendukung siapa, otomatis berhenti menjadi milisi: mereka tidak akan diperkenankan lagi menggunakan senjata.

Dengan cerdik, Muawiyah mengubah tradisi lama di mana kabilah-kabilah yang menjadi anggota pasukan biasanya turut terlibat dalam pengambilan keputusan menyangkut penetapan kepemimpinan puncak mereka. Muawiyah hanya memfungsikan mereka semata-mata sebagai instrumen kekerasan yang tidak perlu ikut campur dalam urusan pengambilan keputusan kekuasaan oleh dirinya selaku pemimpin (*Amîr al-Mu'minîn*). Tradisi baru ini diteladani para penerusnya, para penguasa Dinasti Umayyah. Sejak menjadi penguasa Syam, Muawiyah telah memulai penataan kekuatan militer. Walaupun pola rekrutmen pasukan masih mengandalkan kekabilahan, mereka yang dipersenjatai dan boleh menggunakan senjata telah dikonsentrasikan di dekat kota-kota utama wilayah kekuasaannya, sehingga muncullah istilah Tentara Syam (*Jund al-Syâm*), Tentara Yordan (*Jund al-Urdun*), dan Tentara Qinnasrin (*Jund al-Qinnasrîn*) [64] Meskipun mayoritas tentara berasal dari kabilah-kabilah Arab pada umumnya, para komandan utama mereka berasal dari kabilah Quraisy. Dalam konteks ini, Dinasti Umayyah dikenal luas menerapkan perlakuan berbeda antara orang Arab dan non-Arab serta antara Arab Quraisy dan non-Quraisy.

Perlakuan berbeda bukan hanya terjadi di kalangan tentara, tapi juga pada aspek kehidupan sosial di masa kekuasaan Muawiyah dan para penerusnya dari Dinasti Umayyah. Perlakuan diskriminatif ini terlebih lagi diterapkan kepada kaum *Mawâlî* (mufrad: *mawlâ*)—pada masa itu, penamaan tersebut diberlakukan bagi anggota masyarakat Muslim non-Arab yang merupakan mayoritas penduduk sebagai hasil penaklukan wilayah:

كانوا لا يكنونهم = (العرب) بالكنى ولا يدعوهم الاّ بالأسماء والألقاب ولا يمشون فى الصّفّ معهم ولا يتقدّمون فى الموكب وان حضروا طعاما قاموا على رؤوسهم وان اطعموا على مولى لسنه وفضله وعلمه اجلسوه فى طرف الخوان لئلا يخفى على النّاظر انّه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلّون على الجنائز اذا حضر احد من العرب.

> Mereka (orang Arab) itu tidak memanggil (*mawâlî*) dengan nama *kuniyah*, melainkan dengan nama (aslinya) atau nama julukan (*laqab*). Mereka juga tidak berjalan sejajar dan tidak didahulukan dalam arak-arakan. Apabila mereka hadir dalam jamuan makan, maka merekalah yang berada paling depan, dan apabila mereka menyediakan jamuan makan bagi seorang *mawlâ* karena usia tuanya, karena keistimewaan dan ilmunya, maka mereka (orang Arab) akan mendudukkannya di ujung meja makan supaya tidak disembunyikan dari orang yang melihatnya bahwa dia bukanlah orang Arab. Mereka (*mawâlî*) juga tidak akan diminta (memimpin) menyembahyangkan jenazah apabila dihadiri seorang Arab.[65]

Pelan tetapi pasti, di masa Muawiyah menjadi *Amîr al-Mu'minîn*, terdapat sejumlah besar elemen kabilah yang tidak bisa lagi secara otomatis menjadi anggota milisi bersenjata sebagaimana sebelumnya, sekaligus tidak bisa pula terlibat dalam urusan politik menyangkut kepemimpinan. Mereka lalu menjadi kelompok masyarakat yang dalam bahasa sekarang disebut rakyat biasa. Karena orang Arab pada umumnya dan anggota pasukan bersenjata biasa yang bukan komandan tinggi juga tidak terlibat dalam urusan politik dan hanya sebatas instrumen kekerasan, mereka pun termasuk ke dalam kelompok besar rakyat. Ke dalam kelompok rakyat ini, bergabung pula mereka yang disebut *mawâlî*. Inilah proses awal yang menandai tumbuhnya pengorganisasian sarana kekerasan yang dalam jangka panjang berkembang menjadi elemen birokratik sebuah negara. Siapa pun anggota kelompok besar ini diperkenankan melancarkan aneka kritik terhadap kepemimpinan Muawiyah, juga mengungkapkan ketidaksukaan apa pun terhadapnya sepanjang tidak menggunakan senjata. Kata Muawiyah, "Aku tidak akan menggunakan pedang kepada mereka yang tidak membawanya".[66] Dengan kata lain, monopoli kekerasan hanya berada di tangan tentara yang tidak terlibat langsung dalam urusan kekuasaan atau kepemimpinan, dan tentara berkembang menjadi sebentuk sistem birokrasi militer yang berada dalam genggaman kekuasaan Muawiyah selaku *Amîr al-Mu'minîn*.

Pemisahan antara elemen rakyat dan instrumen kekerasan di masa Muawiyah dan sesudahnya tidak terbatas pada pembentukan ketentaraan, melainkan juga fungsi lainnya seperti kepengawalan (*h̲ijâbah*). Seperti tampak dari namanya, fungsi *h̲ijâbah*, yang

dipimpin seorang *hâjib*, adalah menghalangi atau memisahkan khalifah dari masyarakat umum melalui seleksi di pintu masuk kediamannya, siapa yang boleh dan tidak boleh bertemu dengan khalifah. Di kalangan kaum Muslim, fungsi ini dimulai oleh Muawiyah dan para tokoh pendukungnya, seperti Amr bin al-Ash, karena khawatir terhadap upaya pembunuhan sebagaimana dialami para pemimpin sebelumnya, khususnya yang dilakukan oleh kelompok seperti Khawarij yang berhasil membunuh Ali bin Abi Thalib. Sedangkan para *Amîr al-Mu'minîn* sebelum Muawiyah tidak pernah menutup pintu rumah mereka dari rakyat, karena hal ini dianggap melanggar syariat.[67] Itu sebabnya, mereka tidak peduli dengan risiko apa pun yang mereka hadapi.

Dengan munculnya pranata *hijâbah*, keselamatan dan keamanan penguasa dari berbagai kemungkinan upaya pembunuhan dapat dikurangi secara signifikan. Sementara itu, dengan berlangsungnya proses penataan angkatan bersenjata reguler, keamanan wilayah-wilayah kaum Muslim relatif terjamin dari berbagai kemungkinan pemberontakan baik internal maupun eksternal, sehingga proses-proses sentripetal pembentukan negara terus berlangsung menguat.

b. Tentang Monopoli Perpajakan

Selain memungkinkan pendisiplinan terhadap penggunaan sarana kekerasan oleh milisi kabilah, yang polanya terus berkembang dari waktu ke waktu hingga terbentuk kekuatan militer murni, Islam juga memperkenalkan kepada orang Arab suatu institusi keuangan baru yang disebut Baitul Mal (*Bayt al-Mâl*, *public treasury*). Kekayaan publik dalam bentuk Baitul Mal diperkenalkan sejak masa Rasulullah saw. Isinya bersumber dari seperlima bagian harta rampasan perang (*al-khumus*), jizyah dari non-Muslim, dan zakat yang wajib ditunaikan kaum Muslim. Ketiga sumber kekayaan tersebut diperoleh dari berbagai wilayah Semenanjung Arabia yang penduduknya telah menyatakan memeluk Islam atau tunduk kepada otoritas Madinah. Meskipun di masa Rasulullah saw jumlahnya tidak terlalu signifikan, kekayaan publik ini memiliki arti penting sebagai sumber dana keras di tengah situasi ekonomi Semenanjung Arabia yang tidak menentu akibat perang berkepanjangan antara Madinah dan Mekkah. Sebagian kekayaan itu dipergunakan untuk menopang kehidupan Rasulullah saw beserta

keluarganya selama setahun, sementara selebihnya dimanfaatkan untuk menyantuni kaum miskin serta membeli peralatan perang pasukan Muslim yang hendak bertugas ke medan tempur tetapi tidak mampu menyediakan sendiri peralatan perang mereka.

Pada masa Abu Bakar, jumlah kekayaan publik itu masih tak seberapa. Abu Bakar pun meneruskan tradisi Rasulullah saw menggunakan harta Baitul Mal ala kadarnya untuk bertahan hidup, dan selebihnya dibagikan kepada kaum miskin secara merata atau digunakan membeli peralatan perang. Tatkala penaklukan wilayah-wilayah subur semakin meluas di masa kepemimpinan Umar, isi Baitul Mal bertambah dengan jumlah yang sangat besar, sehingga kekayaan publik itu selalu tersedia sepanjang tahun. Selain bersumber dari *khumus*, jizyah, dan zakat, isi Baitul Mal juga berasal dari *kharaj* (pajak tanah pertanian di wilayah taklukan yang tetap menjadi milik non-Muslim), *'usyur* (pajak tanah pertanian milik individu Muslim), serta sumber-sumber lainnya. Kontrol diri yang sangat kuat dari *Amîr al-Mu'minîn* seperti Umar atau Ali dalam menggunakan dana sejenis itu pun turut meminimalisir kemungkinan penyalahgunaan pengelolaan dana Baitul Mal.

Jumlah harta publik yang mampu dikumpulkan *Chiefdom Madinah* tergambar dari *ghanîmah* dan lain-lain yang diperoleh setelah Perang Qadisiyah. Saad membagikan harta itu kepada kavaleri sebanyak 6.000 dirham dan infanteri 2.000 dirham, serta kepada penduduk setempat yang membantu kaum Muslim sebanyak 500 dirham. Jika pasukan Saad yang masih hidup sebanyak 10.000 pejuang dan diperkirakan seperlimanya kavaleri, Saad harus menyediakan harta senilai 12 juta dirham untuk mereka, sementara untuk infanteri 16 juta dirham, belum termasuk pembagian untuk penduduk setempat yang jumlahnya tidak diketahui. Itulah perkiraan jumlah empat perlima bagian yang menjadi hak mereka yang terlibat perang, sehingga diketahui seperlima bagian (*khumus*) yang harus diserahkan ke Madinah sekitar 9,5 juta dirham. Menurut riwayat, setelah pembagian itu, jumlah sisa rampasan masih besar, dan Umar memerintahkan Saad untuk membagikan empat perlima bagian kepada pasukan yang ikut bertempur, sementara *khumus*-nya (yang merupakan hak Madinah) diberikan kepada pasukan yang datang terlambat serta para penghafal al-Qur'an. Ketika seorang komandan tempur meminta bagian *ghanîmah* untuk dirinya sebagai penghafal al-Qur'an, Saad memintanya

membaca bagian al-Qur'an yang dia hafal. Namun orang itu hanya bisa membaca satu ayat, yaitu *Bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*. Seluruh pasukan tertawa mendengarnya, dan Saad tidak meluluskan permintaan itu.[68]

Jumlah harta rampasan setelah penaklukan ibukota Persia, Madain, tercatat jauh lebih besar dari jumlah di atas: ke dalam jumlah itu belum termasuk jizyah. Al-Ya'qubi, sebagaimana dikutip al-Jabiri,[69] menjelaskan bahwa pada penaklukan itu setiap tentara Muslim memperoleh 16.000 dirham, padahal seluruh pasukan diperkirakan berjumlah 60.000 orang. Dengan jumlah ini, *khumus* yang disetorkan ke Madinah sekurang-kurangnya sekitar 180 juta dirham. Sedangkan *kharaj* yang dipungut dari Sawad, sebuah wilayah pertanian subur Irak yang sebelumnya dikuasai Persia, pembebanan pajaknya mencapai 80 juta dirham pada tahun pertama. Dapat dibayangkan betapa rumit pengaturan pembagian dan penggunaan harta itu oleh Umar yang tidak didukung dengan pegawai khusus yang mengurusi hal itu.

Pajak kepala (jizyah) dan pajak tanah (*kharaj* dan '*usyur*) merupakan cikal bakal sistem perpajakan yang Islam perkenalkan. Besaran pajak kepala ditentukan oleh Rasulullah saw dan dilanjutkan oleh *Amîr al-Mu'minîn*: umumnya dibebankan kepada laki-laki dewasa yang sehat dan mula-mula bernilai satu dinar per kepala, lalu di masa Umar naik antara dua dinar (untuk kalangan bawah) hingga empat dinar (untuk kalangan atas). Anak-anak, perempuan, orang tua jompo, orang sakit permanen, pengemis, dan pendeta tidak dipungut jizyah.[70] Demikian pula pajak tanah, besaran maupun nisabnya ditetapkan *Amîr al-Mu'minîn* (sejak Umar bin Khattab), tergantung status tanahnya: misalnya, apakah tanah yang berada di wilayah kekuasaan kaum Muslim diperoleh melalui perang ('*anwa*) atau melalui perjanjian damai (*shulh*).

Mode ekonomi *ghanîmah* bukan hanya memberi kekayaan publik yang besar bagi Madinah, tapi juga kesejahteraan bagi banyak penduduknya, khususnya kalangan aristokrat keagamaan, *Shahâbah*. Ketika situasi Kufah bergolak, Utsman menganjurkan agar penduduk Madinah yang memiliki tanah sumber *kharaj* di Irak menjual dan menukarnya dengan tanah yang dekat dengan tempat mereka tinggal. Mereka yang mendapat sedikit *ghanîmah*, atau yang masih miskin, mengikuti anjuran itu dan menjual tanah mereka, sedangkan penduduk yang memiliki banyak uang justru membelinya. Itu sebabnya, di masa Utsman terjadilah kesenjangan kepemilikan

kekayaan di Madinah. Dari sisi kepemilikan harta, banyak *Sha<u>h</u>âbah* yang jauh melampaui pemenuhan kebutuhan hidup sebagaimana Rasulullah saw contohkan. Sebagai gambaran, di bawah ini disajikan kekayaan yang dimiliki sejumlah *Sha<u>h</u>âbah*:[71]

1. Zubair bin al-Awwam. Harta peninggalannya ketika wafat diperkirakan 59 juta dan 800 ribu dirham. Ia memiliki 1.000 budak yang membayar pajak bumi kepadanya. Menurut riwayat, ia memiliki 11 rumah, beberapa rumah dan kebun di Basrah, Kufah, Fustat, dan Iskandaria. Ia juga meninggalkan 1.000 kuda. Ia aktif berdagang tetapi tetap mengambil jatahnya dari kekayaan publik berdasarkan *Dîwân al-'Athâ'*. Tokoh ini dikenal sebagai satu dari sepuluh orang yang dijamin langsung masuk surga (*al-'Asyrah al-Mubassyirîn bi al-Jannah*) dan salah seorang *Ahl al-Syûrâ* yang ditunjuk Umar untuk memilih *Amîr al-Mu'minîn* penggantinya.[72]
2. Thalhah bin Ubaidillah, satu dari sepuluh orang yang terjamin langsung masuk surga. Ia memiliki kekayaan senilai 30 juta dirham, selain kekayaan di tempat penyimpanan senilai 1.100.000 dirham ketika ia wafat. Dalam riwayat lain disebutkan, kekayaannya ditaksir mencapai 100 kantung kulit yang setiap kantung berisi tiga *qantarah* emas. Ia juga memiliki rumah yang terkenal di Kufah, penghasilannya dari Irak 1.000 dinar setiap hari, dan hartanya yang kecil-kecil lebih banyak lagi. Ia juga membangun rumah di Madinah, terbuat dari bata merah, batu kapur, dan kayu jati. Dalam riwayat lain, penghasilannya dari Irak sebesar 4.000 dinar dan dari harta yang kecil-kecil 10.000 dinar. Ia terkenal dermawan, berinfak tanpa hitungan, mencukupi orang-orang lemah dalam kabilahnya, Taym, dan membayar utang-utang mereka. Ia juga mengirim kepada istri Nabi saw, Aisyah binti Abu Bakar asal kabilah Taym, 10.000 dirham.
3. Saad bin Abi Waqqas, termasuk *Ahl al-Syûrâ* dan satu dari sepuluh orang yang terjamin langsung masuk surga. Ia membangun rumah di Aqiq yang tinggi dan berbalkon dengan halaman luas. Warisannya diperkirakan 250.000 dinar.
4. Zaid bin Tsabit. Ketika wafat meninggalkan emas dan perak yang dipecah-pecah dengan kapak, selain hartanya yang dihabiskan senilai 100.000 dinar.
5. Abdullah bin Mas'ud. Ia wafat dengan meninggalkan 90.000 *mitsqal*

emas, selain budak, unta, dan binatang ternak. Ia juga memiliki rumah di Radzan di wilayah Sawad, Irak.

6. Al-Hubab bin al-Irts, sahabat Nabi saw yang sebelumnya sangat miskin dan termasuk kaum tertindas, mustadh'afin yang disiksa kaum Quraisy di Mekkah. Menjelang wafat, ia menunjukkan tempat penyimpanan hartanya, sebuah peti berisi 40.000 dinar.
7. Ya'la bin Munabbih. Ia meninggalkan 1.500 dinar dan piutang serta harta tak bergerak senilai 300.000 dinar. Ia adalah penguasa wilayah Yaman di masa Utsman, sekaligus sebagai pedagang. Ia datang ke Madinah dari Yaman dengan 400 unta yang dibebani barang dagangan.
8. Amr bin al-Ash. Ia meninggalkan kekayaan senilai 325.000 dinar, dan penghasilan dari Mesir senilai 200.000 dinar setahun, selain harta dalam bentuk properti di Mesir dan Thaif.[73]

Hingga *Chiefdom Madinah* runtuh, sistem perpajakan dan tata cara penghitungan yang dikenakan kepada objek pajak (termasuk tanah) dan harta kekayaan lain milik perorangan masih belum terbakukan. Pada akhir kekuasaan Dinasti Umayyah, pembakuan perpajakan mulai dilakukan Muawiyah bin Ubaidullah bin Yasar al-Asy'ari yang jadi pejabat tinggi di masa Khalifah al-Mahdi. Pembakuan lebih lanjut secara tertulis dilakukan Abu Yusuf (731-798 M), seorang murid terkemuka ahli fikih Abu Hanifah, yang hidup pada dua era dinasti: dari masa Hisyam bin Abdul Malik dan Marwan bin Muhammad (khalifah terakhir) dari Dinasti Umayyah hingga ke masa al-Saffah, al-Mansur, dan Harun al-Rasyid dari Dinasti Abbasiyah. Atas permintaan khalifah terakhir inilah Abu Yusuf, kala itu bekerja sebagai *Qâdhî al-Qudhât*, menulis *Kitâb al-Kharâj* untuk menjelaskan berbagai persoalan perpajakan yang timbul di masyarakat, termasuk pajak hasil laut, barang tambang, tanah tak tergarap, dan tanah irigasi.[74]

Jumlah kekayaan publik yang demikian besar dalam Baitul Mal akhirnya turut memberi andil munculnya berbagai fitnah menyangkut penggunaannya oleh para penguasa. Demi menghindari fitnah itu, misalnya, Umar membuat kebijaksanaan berupa penyusunan *Dîwân al-'Athâ'*. Berbeda dari Abu Bakar yang membagikan kekayaan publik kepada fakir miskin secara sama rata, melalui *dîwân* ini, Umar membedakan jumlah bagian untuk masing-masing penerima tunjangan

dari kekayaan publik ini sesuai dengan kriteria yang Umar tentukan, misalnya bagi yang memiliki posisi sebagai *Umm al-Mu'minîn*, sebagai veteran Perang Badar, dan seterusnya. Di masa Utsman, terdapat kebijakan pengelolaan harta Baitul Mal yang mengundang kontroversi. Misalnya, diriwayatkan bahwa Utsman memberikan kepada komandan penaklukan Afrika, Abdullah bin Sa'd bin Abi Sarh, seperlima dari seperlima bagian harta rampasan perang untuk Madinah. Tindakan ini mengundang protes dari anggota pasukannya sendiri, dan protes itu mereka sampaikan langsung kepada Utsman. Utsman lalu membatalkan pemberiannya dan meminta Abdullah menyumbangkan rampasan itu untuk tujuan sabilillah. Abdullah menerima dan menjalankan perintah itu, tetapi anggota pasukannya menolak untuk terus dipimpin Abdullah dan mereka meminta Utsman mencopotnya. Diriwayatkan juga bahwa Utsman menjual kepada Marwan bin Hakam seperlima harta rampasan dari ekspedisi penaklukan Afrika lainnya yang menjadi hak Madinah, senilai 500.000 dinar.[75] Kebijakan seperti ini tidak pernah dilakukan para pendahulu Utsman dan mengandung unsur mengistimewakan anggota keluarga sendiri.

Monopoli perpajakan oleh para penguasa Dinasti Umayyah tidak lagi mengikuti pola para pemimpin *Chiefdom Madinah*. Dua sumber utama bagi pemasukan dana yang mereka perlukan itu adalah *ghanîmah* dan *kharaj* atau yang sejenisnya. Ketika *ghanîmah* berkurang jumlahnya dengan terhentinya aktivitas penaklukan wilayah-wilayah baru karena kesibukan menghadapi pergolakan internal, pelipatgandaan pemasukan bersumber dari *kharaj*, dan ketergantungan pada *istikhrâj* menjadi perkara penting guna menyeimbangkan antara pengeluaran dan pemasukan. Terhentinya gerak penaklukan pada paruh kedua kepemimpinan Utsman bin Affan merupakan salah satu penyebab utama pemberontakan terhadapnya. Maklum, dengan terhentinya penaklukan berarti berhenti pula aliran *ghanîmah* dan *kharaj*, dan hal ini mengakibatkan kurangnya pengeluaran untuk hadiah dan tunjangan.

Demikianlah, setelah sukses mengonsolidasikan kekuasaannya, Muawiyah melanjutkan kembali penaklukan ke India di timur, ke Konstantinopel di utara, dan ke Afrika Utara di barat. Meskipun begitu, *ghanîmah* dari rangkaian penaklukan ini belum mencukupi kebutuhan, sehingga ditingkatkanlah jumlah jizyah sebagaimana dia perintahkan kepada wakilnya di Mesir untuk menaikkan jizyah orang Kristen Koptik. Namun berhubung besaran jizyah telah ditentukan pada saat

perjanjian di awal penaklukan, kenaikan semacam itu merupakan pelanggaran yang rawan protes sehingga tidak mudah melakukannya. Maka, satu-satunya sumber pemasukan yang batasnya tidak jelas adalah *kharaj*. Dalam situasi seperti itulah Muawiyah menulis kepada al-Darraj yang dia tunjuk sebagai penguasa Irak: “Bawalah kepadaku harta (Irak) yang bisa aku pergunakan”. Al-Darraj lalu memberitahu Muawiyah bahwa para *dihqân* (jamak: *dahâqin*, aparat birokrasi Kekaisaran Persia yang bertugas mengumpulkan pajak bumi) menginformasikan kepadanya bahwa Kisra Persia beserta keluarganya memiliki *shawafî* (sawah ladang suci yang khusus diperuntukkan bagi mereka). Akhirnya, Muawiyah berhasil memungut pajak *shawafî* sebanyak 50 juta dirham. Karena para *dihqân* dipandang lebih cakap dan lebih tepercaya sebagai pengumpul pajak, Muawiyah lebih suka menggunakan mereka sebagai aparat birokrasinya daripada mengangkat orang Arab.[76]

Istikhrâj adalah cara lain memperoleh pemasukan bagi Baitul Mal pusat. Seseorang yang akan ditunjuk sebagai penguasa wilayah wajib meningkatkan pemasukan sebanyak-banyaknya bagi Baitul Mal pusat dan bersedia menerima syarat seluruh hartanya akan menjadi milik Baitul Mal pusat jika ia meninggal. Maka, ketika Amr bin al-Ash meninggal setelah berkuasa di Mesir selama dua tahun tiga bulan, Muawiyah menyita seluruh hartanya, dengan alasan harta itu milik kaum Muslim. Langkah ini kemudian menjadi tradisi para penguasa Dinasti Umayyah selanjutnya. Ketika seorang penguasa wilayah (*‘âmil*) meninggal, minta berhenti atau dipecat, seluruh harta kekayaannya dihitung kembali secara teliti untuk diserahkan ke Baitul Mal. Penguasa Dinasti Umayyah tidak segan-segan menyiksa mantan penguasa wilayah itu agar menyebutkan pihak mana saja yang turut menikmati atau menyembunyikan harta tersebut. Inilah praktik yang disebut *istikhrâj* atau *taktsîf*.[77]

Di masa Muawiyah dan sesudahnya, pemanfaatan harta Baitul Mal tidak lagi menggunakan *Dîwân al-‘Athâ’* warisan Umar sebagai rujukan pembagiannya. Mereka menggunakan kekayaan publik itu menurut pertimbangan mereka sendiri selaku *Amîr al-Mu’minîn*, termasuk menjadikannya sebagai tawar-menawar politik dengan para penentangnya. Suatu kali, Aqil bin Abi Thalib meminta saudaranya di Kufah, *Amîr al-Mu’minîn* Ali bin Abi Thalib, untuk membayar utangnya sebesar 40.000. Ali meminta dia bersabar sampai Ali memperoleh bagian (dari Baitul Mal, sebagaimana tertulis dalam *Dîwân*

al-'Athâ') sebesar 4.000 yang kemudian akan diberikan kepadanya. Aqil berkata, "Baitul Mal di tanganmu, mengapa aku harus bersabar menunggu bagianmu? Aku akan mendatangi Muawiyah".[78] Aqil kemudian menemui Muawiyah di Syam, dan Muawiyah menyambutnya penuh hormat, serta memberinya 100.000. Tetapi Muawiyah menyuruh Aqil menyampaikan peristiwa itu di atas mimbar. Aqil pun naik ke mimbar, dan setelah mengucapkan puji syukur kepada Allah, ia berkata: "Hai orang-orang, aku beritahukan kepada kalian bahwa aku telah meminta Ali membayar utangku sebagai tanggungannya dan dia memilih mengutangi (aku). Aku juga telah meminta Muawiyah membayar utangku sebagai tanggungannya dan dia telah memilihku (membayar utang) sebagai tanggungannya sendiri". Suatu ketika Aqil menghadap Muawiyah, lalu Muawiyah berkata: "Inilah Aqil, yang pamannya bernama Abu Lahab". Aqil membalas: "Inilah Muawiyah, yang bibinya pembawa kayu bakar (*h̲ammâlah al-h̲athab*)".[79]

Abdullah bin Abbas, yang sekali waktu menjadi penguasa Basrah di pihak Ali, bertikai dengan Ali dalam urusan penggunaan harta Baitul Mal. Abdullah lalu pergi meninggalkan Basrah secara diam-diam menuju Mekkah, membawa harta dari Baitul Mal Basrah yang dia yakini sebagai haknya. Sesudah itu, Abdullah berbaikan dengan Muawiyah, dengan syarat harta yang dia bawa tidak diganggu gugat. Muawiyah menerima syarat itu dan membiarkan Abdullah bin Abbas aman di Mekkah. Ketika Hasan bin Ali bin Abi Thalib bersedia berdamai dengan Muawiyah, Hasan mengajukan tuntutan agar dia diberi harta senilai 5 juta dari Baitul Mal Kufah sebagai ganti kesediaannya mundur dari pencalonan sebagai *Amîr al-Mu'minîn*. Tuntutan ini disetujui Muawiyah. Muawiyah juga melipatgandakan tunjangan Hasan dan saudaranya, Husein, dari Baitul Mal senilai 5.000 dirham setiap tahun menjadi satu juta dirham setiap tahun. Nilai tunjangan yang sama tingginya juga diberikan kepada Abdullah bin Abbas.[80]

Siasat seperti itu diterapkan Muawiyah dan para penerusnya bukan hanya kepada keluarga Bani Hasyim, melainkan kepada para pemimpin kabilah dan orang-orang terhormat lainnya. Memang, kebutuhan para pemuka Bani Hasyim, para pemimpin kabilah, dan kaum terhormat umumnya terhadap pemberian yang berjumlah besar semacam itu sangatlah penting guna menjaga martabat, kewibawaan, dan kedudukan sosial mereka yang tinggi. Tanggungan mereka pada

umumnya banyak, mencapai ratusan bahkan ribuan, terdiri dari para budak milik mereka, pembantu rumah tangga, anggota keluarga, kerabat, dan para pengikut. Permintaan mereka harus dipenuhi, jika tidak ingin martabat dan kedudukan sosial mereka runtuh. Para penguasa Bani Umayyah mengerti betul bahwa pemberian dari mereka akan dibagikan kepada orang banyak, dan hal itu akan menjamin stabilitas negeri. Muawiyah, misalnya, mengirimi Aisyah *Umm al-Mu'minîn* 100.000 dirham—begitu harta itu diterima, seluruhnya habis dibagikan. Ketika Abdullah bin Ja'far bin Abi Thalib datang kepada Yazid bin Muawiyah, Yazid memberinya tiga juta dirham. Ketika dikatakan: Anda memberikan jumlah sebesar itu kepada seorang saja? Yazid menjawab: Demi Allah, aku memberikan uang itu untuk banyak penduduk Madinah.[81]

Pengeluaran-pengeluaran tersebut belum termasuk tunjangan bagi tentara reguler yang jumlahnya tidak kurang dari 60 ribu orang, serta pemberian kepada keluarga dan kerabat para penguasa sendiri. Namun demikian, siasat membagi-bagi hadiah ini tidak selamanya manjur, sebab para penguasa Bani Umayyah tidak memiliki cukup kekayaan yang dapat dibagikan kepada setiap orang dan setiap kabilah. Justru, pembagian yang timpang memudahkan munculnya ketidakpuasan dan pemberontakan internal. Ketika Muawiyah wafat dan Yazid bin Muawiyah menggantikan kekuasaannya, misalnya, muncul pembangkangan dari Abdullah bin Zubair di Hijaz, Mukhtar bin Abi Ubaid di Irak, dan kaum Khawarij di Yamamah dan kemudian di wilayah Persia. Ongkos yang harus dikeluarkan guna menghadapi pergolakan internal ini mengharuskan ketersediaan dana segar setiap saat.[82] Artinya, kegagalan dalam membuat keseimbangan antara pengeluaran dan pemasukan dapat menjadi ancaman krisis finansial, yang mengakibatkan pelemahan basis-basis kekuasaan Bani Umayyah sendiri.

4 Kontes Eliminasi dan Proses Pembentukan Ranah Politik

Terbangunnya strata baru aristokrasi keagamaan pada masyarakat *Chiefdom Madinah* tidak berarti bahwa mereka terhindar dari pertentangan internal karena berbagai sebab, khususnya perbedaan pandangan mengenai kepemimpinan kaum Muslim, yang dalam ungkapan dewasa ini lazim disebut perbedaan kepentingan politik. Sejak

pembaiatan Abu Bakar menjadi *Khalîfah Rasûlillâh* hingga pembaiatan tiga *Amîr al-Mu'minîn* sesudahnya, terjadi pertentangan yang mengarah pada apa yang dapat disebut kontes eliminasi di antara kaum aristokrat yang mendominasi kekuasaan puncak *Chiefdom Madinah*. Meskipun demikian, perbedaan kepentingan tersebut tidak selalu berarti negatif dilihat dari perspektif ajaran Islam, karena boleh jadi para aristokrat tersebut melihat kepemimpinan sebagai sarana melanggengkan upaya dakwah Islamiyah yang Rasulullah saw rintis.

Mengajukan argumen berdasarkan hadis Rasulullah saw bahwa kepemimpinan hanya diperuntukkan bagi kabilah Quraisy, Abu Bakar telah secara nyata mengeliminasi kabilah Arab selain Quraisy dari kepemimpinan puncak. Dengan demikian, kepemimpinan puncak kaum Muslim menjadi hak eksklusif dan ajang kontes eliminasi bagi mereka yang berasal hanya dari kaum Quraisy. Dari sinilah bermula pendakuan (*claim*) bahwa yang paling berhak memimpin adalah orang Quraisy yang paling dekat kekerabatannya dengan Rasulullah. Dapat dipahami, ketika Abu Bakar dibaiat menjadi *Khalîfah Rasûlillâh*, Abu Sufyan bin Harb selaku pemimpin Bani Umayyah merasa keberatan, karena Abu Bakar dari kabilah Taym yang kecil dia pandang tidak berhak. Abu Sufyan lalu meminta Ali bersedia dibaiat, tetapi Ali menolak sambil berkata: "Engkau masih juga memusuhi Islam dan umat Islam. Engkau tidak akan berhasil. Dalam hal ini, saya melihat Abu Bakar memang tepat dan pantas. Engkau hanya akan membuat fitnah".[83]

Pengingkaran Ali terhadap ajakan Abu Sufyan menyiratkan eliminasi Ali terhadap keterlibatan Quraisy *Thulaqâ'* dalam kontes kepemimpinan Madinah. Pengingkaran itu tidak serta-merta membuat Ali segera menerima kepemimpinan Abu Bakar. Seperti telah disinggung sebelumnya, suami-istri Ali dan Fathimah putri Rasulullah saw berkeliling kepada para sahabat kalangan Anshar untuk memperoleh dukungan bagi pembaiatan Ali yang tidak berhasil. Keadaan ini tidak menyurutkan semangat keluarga Bani Hasyim dan sejumlah elite pendukungnya berkumpul di rumah Fathimah dan terus mengusung hak kepemimpinan Ali, suatu tindakan yang menyulut kemarahan Umar dan hampir menimbulkan insiden pembakaran rumah Fathimah. Karena Ali satu-satunya pesaing potensial yang muncul menantang kepemimpinan Abu Bakar, kegagalan Ali berarti keberhasilan Abu Bakar memenangi kontes eliminasi di kalangan tiga kabilah besar

pilar utama *Chiefdom Madinah* (Quraisy Muhajirin, Khazraj, dan Aus), setelah sebelumnya menyisihkan pesaing lain yang tidak terlalu potensial, yaitu Saad bin Ubadah.

Di masa Abu Bakar, kontes eliminasi kepemimpinan yang terbatas hanya sebagai hak istimewa Quraisy mendapat tantangan keras dari kabilah besar lain seperti Bani Asad atau Bani Hanifah. Di masa Muhammad saw masih hidup saja, Bani Hanifah tetap berani menantang kepemimpinannya melalui pernyataan kenabian pemimpin mereka, Musailimah. Tantangan ini berlanjut ke masa Abu Bakar hingga sang *Amîr al-Mu'minîn*, melalui kekuatan bersenjata, berhasil mengonsolidasikan pengaruh *Chiefdom Madinah* dan tetap mempertahankan pembatasan kontes eliminasi kekuasaan hanya bagi kabilah Quraisy. Kebijakan ini Abu Bakar pertahankan melalui wasiat penunjukan Umar sebagai pengganti dirinya dan pengambilan sumpah setia (baiat) masyarakat *Chiefdom* yang dicukupkan hanya bagi kaum elite Madinah. Umar melanjutkan kebijakan itu dengan hanya menunjuk enam orang Quraisy sebagai calon pengganti dirinya. Demikian pula pemilihan satu dari enam calon itu serta pengambilan sumpah setia bagi Utsman, hanya dicukupkan di antara elite Madinah. Kebijakan pembatasan ini terbukti menimbulkan ketidakpuasan besar di kalangan kabilah-kabilah lain yang jauh dari pusat kekuasaan di Madinah. Kebijakan ini pun menjadi bagian dari akumulasi masalah yang mendorong munculnya pemberontakan terhadap kepemimpinan Utsman sebagai penanda perang saudara pertama dalam sejarah kaum Muslim.

Namun demikian, pembatasan kontes eliminasi kepemimpinan hanya bagi kabilah Quraisy sebagaimana kebijakan Abu Bakar tidak tergoyahkan lagi karena mendapat legitimasi keagamaan, bahkan ketika Utsman terbunuh dan para elite Madinah di bawah tekanan para pemberontak mencari gantinya. Selain Ali bin Abi Thalib yang dianggap layak oleh sejumlah elite Madinah dan juga kaum pemberontak yang mewakili kabilah-kabilah yang jauh dari pusat, beberapa anggota kabilah Quraisy berusaha masuk ke dalam arena kontes ini. Meskipun Ali telah memperoleh sumpah setia dari elite Madinah dan kaum pemberontak, masih terdapat elemen Quraisy yang belum menerima kepemimpinannya. Aisyah *Umm al-Mu'minîn* binti Abu Bakar tentu menyadari bahwa kabilah Taym, yang pernah terwakili oleh ayahnya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, memiliki hak atas posisi puncak

kepemimpinan. Dalam konteks ini, dapat dipahami adanya persekutuan antara Aisyah dan Thalhah bin Ubaidillah yang juga berasal dari suku Quraisy Taym. Di sisi lain, Zubair bin al-Awwam bin Khuwailid (anak bibi Rasulullah, Shafiyah binti Abdul Mutthalib sekaligus anak saudara laki-laki Khadijah binti Khuwailid) dari suku Quraisy Asad juga merasa memiliki hak yang sama lantaran kedekatan hubungan dengan Rasulullah saw dan senioritasnya dalam Islam yang tidak kalah dari Ali. Sebagaimana telah diuraikan, ketiga kontestan ini bersekutu menentang kepemimpinan Ali dan kalah dalam Perang Unta.

Dengan kekalahan mereka, kontes eliminasi terbatas hanya pada dua cabang kabilah Quraisy, yaitu kabilah Bani Hasyim dan Bani Umayyah. Keduanya berasal dari cabang besar kabilah Quraisy Bani Abd Manaf (yang di masa jahiliah bersaing dengan cabang besar kabilah Quraisy lainnya, Bani Abdul Dar, memperebutkan kepemimpinan kota Mekkah). Kepemimpinan Bani Hasyim telah direpresentasikan melalui kenabian Muhammad saw. Hal ini dijadikan alasan oleh kebanyakan cabang kabilah Quraisy sejak pemilihan Abu Bakar hingga ke pemilihan Utsman untuk mengeliminasi hak Bani Hasyim, dalam hal ini terutama Ali bin Abi Thalib, atas kepemimpinan *Chiefdom Madinah*. Mereka tidak menghendaki kepemimpinan (*Amîr al-Mu'minîn*) jatuh lagi kepada anggota keluarga Bani Hasyim, sehingga keluarga ini kembali menghimpun dua jenis kepemimpinan, yakni *Amîr al-Mu'minîn* dan kenabian, dalam genggaman satu tangan. Kalau ini terjadi, kepemimpinan selamanya akan berada di tangan mereka sendiri dan kabilah Quraisy lain tidak akan pernah mendapat giliran memimpin.[84] Namun ketika Utsman terbunuh, argumen ini tidak terlalu dihiraukan terutama oleh para pemimpin pemberontak yang berasal dari kabilah-kabilan non-Quraisy dan yang pada dasarnya tidak menyukai dominasi kabilah Quraisy.

Sementara itu, Bani Umayyah telah terwakili oleh Utsman, dan ketika Utsman terbunuh, Muawiyah, yang menjadi patron kepemimpinan di kalangan Bani Umayyah, dengan cerdik memanfaatkan peristiwa itu agar kepemimpinan tetap berada di tangan keluarga mereka. Keberhasilan Muawiyah memenangkan kontes eliminasi melawan Ali membuktikan tidak berlakunya argumen bahwa berhimpunnya dua jenis kepemimpinan, kenabian dan *Amîr al-Mu'minîn*, dalam satu tangan Bani Hasyim akan menghilangkan kesempatan cabang kabilah Quraisy lain menjadi pemimpin kaum Muslim—meskipun dalam

konteks Muawiyah, posisi itu tidak diraih dengan damai.

Dengan mengalahkan kepemimpinan Ali yang memiliki berbagai atribut dan reputasi keagamaan yang kuat, legitimasi kekuasaan Muawiyah berada pada fondasi yang goyah dan baru memperoleh kembali kekuatannya setelah berhasil mengalahkan Hasan bin Ali bin Abi Thalib dengan jalan damai. Tetapi Muawiyah menyadari bahwa cabang-cabang kabilah Quraisy lain tetap tak akan berhenti berusaha mengambil alih kepemimpinan dari tangan Bani Umayyah. Muawiyah pun berupaya memperkuat legitimasi kekuasaannya sekaligus mengeliminasi cabang keluarga Quraisy lain dengan argumen bahwa kepemimpinan bukan hak semua cabang kabilah Quraisy, bukan pula hak Bani Hasyim semata, melainkan hak keluarga besar Bani Abd Manaf. Dengan argumen ini, legitimasi kuat terbuka bagi Bani Umayyah untuk terus berada dalam posisi puncak kekuasaan.

Ungkapan paling jelas Muawiyah nyatakan ketika pergi ke Madinah untuk meyakinkan dan meminta tokoh-tokoh besar *Sha<u>h</u>âbah*, yaitu Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Ja‘far, Abdullah bin Zubair, dan Abdullah bin Umar, memberikan baiat bagi anaknya, Yazid, sebagai putra mahkota untuk menggantikan dirinya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*, kelak ketika ia wafat:

لقد قلتم وقلتم - وانّه ذهبت الاباء وبقيت الأبناء فأبني احبّ الي من ابنائهم مع انّ ابنى ان قاولتموه وجد مقالا وانّما كان هذا الأمر لبنى عبد مناف لأنّهم اهل رسول الله فلمّا مضى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولي النّاس ابا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة غير انّهما سارا بسيرة جميلة ثمّ رجع الملك الى بنى عبد مناف فلا يزال فيهم الى يوم القيامة ولقد اخرجك الله يا ابن الزّبير وانت يا ابن عمر (لأنّهما ليسا من بنى عبد مناف) فأمّا ابنا عمّي هذان (عبد الله بن عبّاس وعبد الله بن جعفر) فليسا بخارجين من الرّأي ان شاء الله.

Sudah kalian katakan dan katakan. Para orangtua telah tiada, dan tinggallah anak-anak mereka. Maka anak saya lebih saya cintai daripada anak-anak mereka. Tentang anak saya itu, meskipun kalian memperdebatkannya,

> dia pasti akan menemukan sanggahannya. Sesungguhnya persoalan (kepemimpinan) ini hanya untuk keluarga Bani Abd Manaf, karena mereka keluarga Rusulullah. Ketika Rasulullah tiada, orang-orang mengangkat Abu Bakar dan Umar sebagai pemimpin padahal mereka bukan dari sumber kekuasaan dan bukan pula dari (sumber) kekhalifahan. Hanya saja, keduanya telah melaksanakan (kepemimpinan) dengan baik. Kemudian kekuasaan kembali ke tangan Bani Abd Manaf dan terus seperti itu hingga hari kiamat. Dan Allah telah mengeluarkan engkau, hai Ibnu Zubair, dan engkau hai Ibnu Umar (karena keduanya bukan dari keluarga Bani Abd Manaf). Adapun kedua anak pamanku itu (Abdullah bin Abbas dan Abdullah bin Ja'far), Insya Allah, mereka pasti tidak akan keluar dari pikiran seperti ini.[85]

Itulah logika kekuasaan Muawiyah yang mempersempit kontes eliminasi kepemimpinan (*mulk*, *khilâfah*) bukan lagi di kalangan Quraisy sebagaimana dijadikan argumen Abu Bakar, melainkan hanya eksklusif untuk orang Quraisy dari anggota keluarga Bani Abd Manaf. Sejarah kemudian mencatat, tiga kabilah utama keturunan Bani Abd Manaf yang paling dekat hubungan kekerabatannya dengan Muhammad saw, yaitu keturunan Bani Hasyim melalui jalur Fathimah, keturunan Bani Umayyah, dan keturunan Bani Abbas bin Abdul Mutthalib yang saling mendaku paling berhak atas kepemimpinan, telah berhasil menggenggam kekuasaan puncak selama berabad-abad sejarah kaum Muslim.

Muawiyah pasti menyadari, tewasnya Ali memberi pertanda bahwa suatu proses penyempitan sedang berlangsung dalam kontes eliminasi kepemimpinan di antara anggota kaum aristokrat keagamaan yang kini mendominasi panggung kekuasaan *Chiefdom Madinah*. Setelah sebagian besar kekuatan Khawarij ditumpas Ali, kekuatan paling besar sepeninggal *Amîr al-Mu'minîn* ini praktis berada di tangan Muawiyah di Syam. Meskipun kabilah-kabilah Arab non-Quraisy di Kufah berusaha menokohkan Hasan bin Ali bin Abi Thalib sebagai *Amîr al-Mu'minîn* baru, Hasan atau Husein, saudaranya, secara politik dan militer bukanlah tandingan Muawiyah dalam ajang eliminasi untuk memperebutkan kepemimpinan puncak *Chiefdom Madinah*. Jadi, ketika Muawiyah berhasil menghancurkan kekuatan pendukung Hasan dan Husein, kini secara *de facto* Muawiyahlah satu-satunya pemegang kekuasaan terbesar di seluruh wilayah bekas *Chiefdom Madinah*, tanpa seorang individu atau bahkan lembaga yang menjadi pesaingnya.

Dengan situasi politik seperti ini, didukung kenyataan bahwa hanya Bani Umayyah dan bukan Bani Hasyim yang menjadi generasi penerus Quraisy yang berkesempatan lebih besar untuk berkuasa, logika kekuasaan akan mengatakan wajar jika Muawiyah kelak mengubah bentuk *Chiefdom Madinah* menjadi sebuah negara imperial berbasis keluarganya dari Bani Umayyah yang berpusat di Damaskus. Dengan demikian, sempurnalah kepunahan *Chiefdom Madinah*.

Logika kekuasaan Muawiyah, yang mengeliminasi hak kepemimpinan puncak hanya pada keluarga Bani Abd Manaf, diperkukuh dengan membangun angkatan bersenjata yang, meskipun masih berbasis kabilah, berfungsi murni sebagai kekuatan perang dan tidak diperbolehkan terlibat urusan politik serta hanya tunduk pada perintah Muawiyah. Dari situlah bermula apa yang disebut al-Jabiri sebagai pembedaan antara tentara (*jund*) dan rakyat (*ra'iyyah*), sekaligus mendorong terciptanya pembentukan ranah politik (*al-majâl al-siyâsî*).[86] Tak boleh ada yang masuk ke dalam ranah politik ini kecuali keturunan Bani Abd Manaf, yang dalam hal ini diwakili oleh Bani Umayyah. Siapa pun yang berusaha mengikuti kontes di dalam ranah itu akan berhadapan dengan tentara reguler yang telah Muawiyah siapkan. Dengan demikian, proses bernegara pada masyarakat Arab Muslim telah menemukan bentuknya yang paling konkret justru di bawah kepemimpinan Muawiyah dalam format sebuah dinasti.

Menyusul tewasnya Utsman bin Affan, situasi kontes eliminasi kepemimpinan *Chiefdom Madinah* ditandai dengan penarikan diri sejumlah individu kaum aristokrat keagamaan dari keterlibatan mereka dalam prahara politik. Ke dalam barisan ini bergabung sejumlah tokoh Muhajirin dan Anshar, seperti Abdullah bin Umar, Saad bin Abi Waqqas, Muhammad bin Maslamah, dan kemudian Abdullah bin Abbas setelah tidak sepaham lagi dengan Ali. Mereka kemudian lebih berkonsentrasi dalam pengembangan ilmu agama, sehingga menarik minat banyak kalangan rakyat, termasuk kaum *Mawâlî*. Di masa kepemimpinan Muhammad saw dan tiga *Amîr al-Mu'minîn* sebelum Ali, aspek pengembangan dunia ilmu belum menggejala di kalangan masyarakat Arab Muslim. Terdapat sejumlah faktor yang tidak mendukung untuk itu, seperti konsolidasi menjaga keutuhan masyarakat Muslim dari gangguan faktor-faktor sentrifugal, atau belum terbentuknya pembagian peran yang terpisah satu sama lain (*division of labour*) dalam masyarakat, atau kondisi perekonomian yang

memaksa masyarakat menggunakan sebagian besar waktu mereka untuk memenuhi kebutuhan hidup masing-masing.

Dalam bahasa Ibnu Khaldun,[87] orang Arab Muslim pada masa-masa itu berada dalam kondisi kesederhanaan hidup dan kebaduian (*badâwah*), sehingga sebagian besar sahabat Muhammad saw masih dalam kondisi *ummî*, tak dapat membaca atau menulis. Hanya segelintir sahabat yang memiliki kemampuan tersebut, dan di tangan merekalah cikal bakal pengembangan dunia ilmu di kalangan kaum Muslim bermula. Ketika Islam mulai didakwahkan kepada orang Quraisy, hanya 17 orang di antara mereka yang dapat membaca dan menulis, yaitu Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Utsman bin Affan, Abu Ubaidah bin al-Jarrah, Thalhah bin Ubaidillah, Hudzaifah bin Utbah bin Rabiah, Hatib bin Amr, Abu Salmah bin Abdul Asad al-Makhzumi, Aban bin Said bin al-Ash bin Umayyah dan saudaranya Khalid bin Said, Abdullah bin Said bin Abi Sarh, Khuwaithib bin Abdul Uzza, Abu Sufyan bin Harb dan dua anaknya Yazid dan Muawiyah bin Abi Sufyan, Juhaim bin al-Shalt, serta Ala bin al-Hadhrami. Sedangkan perempuan yang dapat membaca dan menulis bahkan lebih sedikit, seperti dua istri Rasulullah saw: Hafsah dan Ummu Kultsum, serta al-Syifa binti Abdullah al-Adawiyah. Istri Nabi saw lainnya, Aisyah, dapat membaca tetapi tidak dapat menulis. Jika keadaannya seperti itu di kalangan Quraisy, di kalangan kabilah lain tentu lebih jarang lagi. Di kalangan Aus dan Khazraj di Madinah, hanya ada 11 orang yang dapat membaca dan menulis. Mereka yang mampu membaca dan menulis kemudian memeluk Islam dan menjadi sahabat-sahabat Nabi saw itu disebut *al-Qurrâ*, yaitu orang yang membaca buku dan tidak *ummî* yang menjadi sifat umum para sahabat. Mereka yang mempelajari al-Qur'an juga disebut *al-Qurrâ*.

Para sahabat dari kalangan Quraisy tersebut setelah hijrah umumnya menetap di Madinah. Tokoh Quraisy lain yang memeluk Islam belakangan juga meninggalkan Mekkah untuk bermukim di Madinah. Semasa kepemimpinan Umar bin Khattab, para sahabat Nabi saw bahkan dilarang keluar Madinah kecuali untuk kepentingan mendesak. Karena itulah Madinah tumbuh menjadi kota sumber ilmu yang didatangi berbagai kabilah Arab dan disesaki pula oleh kaum *Mawâlî* yang dibawa para sahabat dari negeri-negeri taklukan. Hanya sebagian kecil sahabat yang menetap di Mekkah, seperti Muadz bin Jabal al-Anshari yang ditugaskan Rasulullah saw mengajar Islam

setelah kota itu ditaklukkan. Ketika pertikaian memuncak antara Abdul Malik bin Marwan, penguasa Bani Umayyah, dan Abdullah bin Zubair, seorang sahabat besar, Abdullah bin Abbas pindah dari Madinah ke Mekkah dan mengajar hadis, tafsir, fikih, dan sastra Arab di Masjid al-Haram.[88] Kelak, tiga orang di antara murid Ibnu Abbas yang semuanya *mawâlî* menjadi pilar ilmu di kota suci itu. Mereka adalah Mujahid bin Jabr *mawlâ* Bani Makhzum, Atha' bin Abi Rabah *mawlâ* Bani Fihr, dan Thawus bin Kaysan, seorang keturunan Persia di Yaman dan *mawlâ* kabilah Janad. Demikian banyak jumlah kaum *Mawâlî* yang mengkhususkan diri menekuni dunia ilmu di Mekkah maupun di Madinah, sehingga penguasaan mereka terhadap berbagai cabang ilmu, khususnya fikih, semakin kuat. Ketika empat Abdullah—Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Umar, Abdullah bin Zubair, dan Abdullah bin Amr bin al-Ash—yang dikenal sebagai ahli fikih dari kalangan Arab meninggal, pengembangan ilmu fikih seluruhnya berada di tangan kaum *Mawâlî*, kecuali di Madinah yang menyisakan Said bin al-Musayyab.

Sesungguhnya, bersama kaum *Mawâlî*, segmen masyarakat Arab yang tidak terlibat dalam ranah politik dan tidak juga menjadi bagian dari pasukan militer reguler di masa kekuasaan Muawiyah telah membentuk segmen besar rakyat yang terdorong untuk mengembangkan bidang kehidupan lain di luar politik dan ketentaraan. Di kalangan mereka inilah pengembangan dunia ilmu menjadi alternatif yang semakin lama semakin menarik banyak peminat. Maka, yang terjadi dalam ilmu fikih juga terjadi dalam bidang ilmu lain, seperti bahasa, sejarah, ilmu riwayat perang, ilmu hadis, dan sebagainya. Melalui penguasaan ilmu-ilmu tersebut, terbukalah kesempatan mobilitas vertikal bagi kelompok rakyat, yang tidak dapat dicapai melalui keterlibatan dalam politik atau militer. Apalagi satu dua cabang ilmu dirasakan penting pula oleh penguasa, seperti *qashash* (mufrad: *qisshah*). Para penutur kisah mulai tumbuh di masa terjadi pertikaian antara Ali dan Muawiyah. Diriwayatkan oleh Luhaymah dari Yazid bin Habib, bahwa Ali bin Abi Thalib membaca qunut yang berisi doa bagi pasukan perang pendukungnya. Mendengar hal itu, Muawiyah menyuruh seseorang menuturkan kisah-kisah yang mendukungnya setiap selesai shalat subuh dan maghrib, lalu mendoakan Muawiyah dan penduduk Syam. Sesudah masa ini, penutur kisah mulai naik daun sehingga kemudian menjadi pekerjaan resmi yang digaji. Al-Kindi

menulis dalam *Kitâb al-Qudhât*, banyak di antara para hakim berprofesi pula sebagai penutur kisah yang mendapat bayaran.[89]

Dengan terbentuknya ranah politik dan terbangunnya pasukan bersenjata yang semata-mata berfungsi sebagai instrumen kekerasan negara, pelan tetapi pasti terjadilah proses-proses menuju ke arah pembagian dunia kerja yang spesifik (*division of labour*) di tengah masyarakat. Tumbuhnya segmen besar masyarakat yang terpaksa harus mencari peran sosial baru sesuai dengan fungsinya sebagai rakyat biasa, serta berkembangnya dunia keilmuan yang membuka peluang bagi peran dan profesi baru bagi kaum ilmuwan, membawa serta proses stratifikasi sosial yang semakin lama semakin menambah tingkat sofistikasi proses berperadaban yang hanya mungkin diorganisasikan oleh institusi negara. Karena mayoritas rakyat adalah *mawâlî*, yang semasa Dinasti Umayyah dikenakan kepada orang non-Arab yang banyak di antara mereka telah memiliki latar belakang peradaban sebelum Islam, maka masuk akal bahwa pengembangan dunia ilmu berada di tangan mereka.

Ibnu Khaldun menceritakan, para sahabat Nabi saw saling berbanyak-banyakan menggunakan tenaga *mawâlî* dalam bidang yang digelutinya. Jika sahabat itu seorang pedagang, *mawâlî*-nya membantu usaha dagangnya. Jika dia seorang alim, *mawâlî* menjadi murid-muridnya, sekaligus pembantunya di bidang keilmuannya. Misalnya, Ikrimah, *mawlâ* Abdullah bin Abbas yang ketika tuannya wafat masih berstatus budak. Lalu, anak Abdullah bin Abbas bernama Ali menjual Ikrimah kepada Khalid bin Yazid bin Muawiyah seharga 4.000 dinar. Ikrimah lalu mendatangi Ali, tuannya, sambil berkata: Anda tidak ada kebaikannya, menjual ilmu ayah Anda dengan 4.000 dinar. Ikrimah meminta pembatalan penjualan itu dan Ali mengabulkan permintaannya. Ali kemudian membebaskan Ikrimah dari status budak. Contoh lain yaitu Nafi', *mawlâ* Abdullah bin Umar, yang menjadi mata rantai riwayat hadis bagi muridnya, Malik bin Anas, dan bagi murid Malik, Muhammad bin Idris al-Syafii.[90]

Pengaruh kaum *Mawâlî* dalam dunia keilmuan demikian kuat. Ketika Khalifah Abdul Malik bin Marwan dari Bani Umayyah melakukan Arabisasi administrasi pemerintahannya, kaum *Mawâlî* itulah yang memainkan peran sangat penting, sehingga banyak di antara mereka memperoleh kedudukan terhormat.[91] Keadaan ini dapat dirujuk kembali pada apa yang Ahmad Amin sebut dengan "gerakan keilmuan" (*al-*

ẖarakah al-'ilmiyyah), yang terjadi secara perlahan-lahan pada masa-masa terjadinya konflik antar-sahabat utama dan kemudian menguat ketika sosok negara mencapai bentuknya yang konkret di masa Dinasti Umayyah. Menurut Amin, ada tiga gerakan keilmuan yang berkembang pada abad pertama Hijriah, khususnya di masa awal kekuasaan Bani Umayyah, yaitu gerakan (ilmu) keagamaan; gerakan (ilmu) kesejarahan, termasuk di dalamnya *qashash*; serta gerakan (ilmu) filsafat.[92] Amin bahkan menambahkan satu jenis lagi, yaitu gerakan sastra.

Dalam hal gerakan ilmu keagamaan, Amin berpendapat, masa kodifikasi (*'ashr al-tadwîn*) telah dimulai ketika segelintir sahabat seperti Abdullah bin Amr bin al-Ash mulai menuliskan hadis-hadis yang dia dengar dari Rasulullah saw. Sedangkan dalam ilmu sejarah, Amin, mengutip Ibnu al-Nadim dalam buku *al-Fahrasât*, menyatakan bahwa Muawiyah bin Abi Sufyan menyuruh Ubaid bin Syaryah al-Jurhumi (yang hidup hingga masa Abdul Malik bin Marwan) membukukan sejarah orang Arab dan non-Arab (*'Ajam*) di masa lampau, sejarah percampuran bahasa serta terjadinya persebaran manusia secara geografis. Di antara buku karya Ubaid yakni *Kitâb al-Amtsâl* dan *Kitâb al-Mulûk wa Akhbâr al-Mâdhîn*. Perkembangan ilmu sejarah cukup pesat di masa ini, khususnya cabang *qisshah* yang telah tumbuh menjadi mata pencarian.

Sedangkan gerakan yang paling sedikit berkembang adalah filsafat, yang awalnya dimulai dari karya-karya kaum neo-Platonis di Iskandaria dengan tokohnya Ammonius dan madrasah-madrasah (orang-orang pengguna bahasa) Siryaniyah yang merupakan mata rantai transfer ilmu-ilmu warisan peradaban Yunani kepada kaum Muslim, seperti ilmu logika (*mantiq*), kedokteran, ilmu pasti, filsafat, serta teologi. Orang Siryani yang beragama Nasrani dan kelak dikenal di kalangan Muslim antara lain Bardaisan (w. 222 M) dan Sirjis al-Ras'ani (w. 356 M). Sedangkan tokoh Siryani yang berpengaruh dan masyhur di masa Bani Umayyah adalah seorang teolog bernama Ya'qub al-Ruhawi (asal kota Harran yang hidup antara 640-708 M). Ilmu-ilmu warisan peradaban Yunani itulah yang kemudian berpengaruh pada pertumbuhan mazhab-mazhab pemikiran di kalangan kaum Muslim.[93]

Di lingkungan kediaman para penguasa Bani Umayyah sendiri banyak ditemukan para filosof dan ahli kedokteran, dan di antara mereka banyak yang beragama Nasrani. Salah satunya yaitu seorang dokter beragama Nasrani bernama Ibnu Unal, yang selalu mendampingi

Muawiyah siang dan malam. Diriwayatkan pula bahwa Khalid bin Yazid bin Muawiyah adalah anggota keluarga Bani Umayyah yang tertarik mendalami filsafat dan pernah menulis tiga risalah tentang kimia. Dalam kitab *Akhbâr al-Hukamâ'*, al-Qifthi, sebagaimana dikutip Ahmad Amin,[94] meriwayatkan bahwa seorang dokter Yahudi dari Basrah bernama Masirjawaih, yang hidup pada masa Umar bin Abdul Aziz hingga masa Abdul Malik bin Marwan, menulis buku tentang kesehatan, di antaranya *Quwâ al-Ath'imah wa Manâfi'uhâ wa Mudhârruhâ*. Perkembangan filsafat, terutama di akhir kekuasaan Bani Umayyah di Damaskus, terdorong oleh munculnya kebutuhan penggunaan ilmu ini dalam perdebatan mengenai topik-topik keagamaan dengan orang Yahudi dan Nasrani, serta perdebatan di antara faksi-faksi umat Islam sendiri.

Catatan:

1 Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 662.

2 Mahmud Syukri al-Alusi, *Bulûgh al-'Arab.*, hlm. 15 dan seterusnya.

3 Khalid al-Asali, *Dirâsât fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm wa al-'Uhud al-Islâmiyyah al-Mubakkirah*, jilid I (Baghdad: Dâr al-Syu'ûn al-Tsaqafiyyah al-'Âmmah, 2002), hlm. 204-205.

4 Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab.*, hlm. 39.

5 *Ibid.*, hlm. 13.

6 Sayyid Qutub, *Ma'âlim fî al-Tharîq* (Dâr al-Syurûq, 1973), hlm. 8 dan 17.

7 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, jilid II , hlm. 95.

8 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 67 dan 96.

9 Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthibî*, cet. ke-2 (Rabat: Dâr al-Amân, 2003), hlm. 247.

10 Muhammad As'ad Tlas, *Târîkh al-'Arab*, jilid I (Beirut: Dâr al-Andalus, t.t.), hlm. 84-85.

11 Lihat catatan kaki No. 102 pada Bab IV.

12 Abu Husain Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi al-Naishaburi, *Shahîh Muslim*, jilid I, hlm. 75.

13 *Ibid.*, hlm. 99-100.

14 Fikih sendiri (menurut mazhab Syafii, misalnya) tidak menempatkan *kafa'ah* sebagai syarat sah pernikahan, karena Nabi saw pernah memerintahkan Fathimah binti Qais, seorang Quraisy, untuk menerima dinikahkan dengan Usamah yang seorang *mawlâ*. Tetapi karena fikih menjadikannya sebagai pertimbangan (*i'tibâr*), maka tetap terbuka kemungkinan penolakan perkawinan karena sebab tidak *kufu*. Lihat Abu Bakar bin Muhammad Syatha al-Dimyathi, *Hasyiyyah I'ânah al-Thâlibîn*, jilid III (Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 330.

15 Abdurrahman al-Jazairi, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, cet. ke-2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 736-738.

16 Khalil Abdul Karim, *Syariah.*, hlm. 47-50.

17 *Ibid.*, hlm. 83-86.

18 *Ibid.*, hlm. 33-35.

19 *Ibid.*, hlm. 36-38.

20 *Ibid.*, hlm. 39-40.

21 David S. Power, *Peralihan Kekayaan.*, hlm. 11-12.

22 Khalil Abdul Karim, *Syari'ah.*, hlm. 93-95. Untuk arti *'âqilah* ini lihat juga: Abu Bakar bin Muhammad Syatha al-Dimyathi, *Hasyiyyah.*, hlm. 124.

23 Untuk ilustrasi seperti ini, lihat Abdurrahman al-Jazairi, *al-Fiqh.*, hlm.1165-1168.

24 Dikutip dari Khalil Abdul Karim, *Syari'ah.*, hlm. 99. Khalil juga mengutip Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, yang menguatkan *qasâmah* sebagai tradisi jahiliah yang diadopsi Islam.

25 Khalil Abdul Karim, *Syari'ah.*, hlm. 9-10.

26 Hadis diriwayatkan al-Tirmidzi dan dinyatakan sahih oleh Hakim. Lihat Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Bulûgh al-Marâm min 'Adillah al-Ahkâm*, cet. ke-2, Bab "al-Targhîb fî Makârim al-Akhlâq (Kairo: Iskandariyah, Dâr al-Salâm, 2005), hlm. 456.

27 Istilah ini diadaptasi dari Mahmud As'ad Tlas yang menggunakannya dalam pengertian negatif untuk merujuk kepada bangkitnya kekuasaan Muawiyah yang sebelumnya penentang keras Islam tetapi berhasil membangun kerajaan Muslim Arab dengan suksesi kekuasaan berdasarkan keturunan. Lihat Muhammad As'ad Tlas, *Târîkh al-'Arab*, hlm. 189. Namun istilah aristokrasi pada dasarnya merujuk kepada kepemimpinan oleh sebuah kelas sosial kecil yang dianggap memiliki keistimewaan dan kualifikasi terbaik untuk memimpin. Lihat: Merriam-Webster, *Webster's New Explorer Desk Encyclopedia* (Massachusetts: Federal Street Press, 2003), hlm. 65. Dengan demikian, istilah tersebut sebenarnya bermakna netral dan dapat pula digunakan untuk merujuk kepada kehadiran suatu strata pemimpin "Chiefdom Madinah" yang didasarkan atas keutamaan mereka dalam memeluk Islam, perjuangan membela agama ini, dan kelebihan mereka dalam merepresentasikan

moralitas keislaman. Dengan kata lain, suatu strata pemimpin dengan habitus baru yang bermakna positif.

28 Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy.*, hlm. 86-87.

29 Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, *Kitâb Fadhâ'il A'mâl*, Mustafa Sayani dkk. [ed.] (Bandung: Pustaka Ramadhan, 2002), hlm. 703.

30 Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama'.*, hlm. 337.

31 Sayyid Qutub, *Ma'âlim.*, hlm. 12-13.

32 Lihat Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwatta', dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 19-20 dan 70-75.

33 Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, cet. ke-4 (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 62-63.

34 Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, cet. ke-10, jilid II (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1935), hlm. 74-75 dan 176-178.

35 Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, *Kitâb Fadhâ'il.*, hlm. 805-806.

36 Lihat misalnya bagian tulisan tentang "Hikayat Sahabat" dalam: *Ibid.*, hlm. 567-822.

37 Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 275-276.

38 Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia, Masa Klasik Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 34. Tentang *dzû al-safînât*, lihat: Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 326.

39 Al-Asy'at bin Qais akhirnya tunduk kembali pada kepemimpinan Abu Bakar di Madinah dan bahkan kelak menjadi pendukung utama kepemimpinan Ali bin Abi Thalib. Lihat: Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama'.*, hlm. 207. Informasi tentang sikap kabilah-kabilah tersebut dapat dilihat juga: *Ibid.*, hlm. 203-208.

40 Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 51.

41 Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ketaqwaan Khalifah Ali bin Abi Thalib*, terj. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 18.

42 *Ibid.*, hlm. 19-23.

43 *Ibid.*, hlm. 31-32.

44 Tentang ketidakcocokan sikap dan sifat Ali dengan dunia politik yang sedang berubah, lihat: Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 240-254.

45 *Ibid.*, hlm. 386.

46 *Ibid.*, hlm. 388-390.

47 *Ibid.*, hlm. 391.

48 Muhammad As'ad Tlas, *Târîkh al-'Arab*, jilid IV, hlm. 9.

49 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep L. Yasin dan Dedi S. Riyadi,

cet. ke-1 (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 245.

50 Muhammad As'ad Tlas, *Târîkh al-'Arab*, hlm. 9, dengan mengutip penulis kitab *al-Ishâbah*.

51 *Ibid.*, hlm. 10. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 666.

52 Muhammad As'ad Tlas, *Târîkh al-'Arab*, hlm. 15.

53 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, hlm. 245-246. Lihat pula: *Ibid.*, hlm. 21-22.

54 Tentang kasus Ubaidullah ini, lihat: Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 307.

55 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 153.

56 *Ibid.*, hlm. 154.

57 *Ibid.*, hlm. 156.

58 *Ibid.*, hlm. 156-157; Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm.*, jilid I, hlm. 530.

59 Ibrahim Harakat, *al-Siyâsah wa al-Mujtama'.*, hlm. 276.

60 *Ibid.*, hlm. 276-277.

61 Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 172.

62 Dengan mengutip data dari Donner, lihat Hugh Kennedy, *The Armies of The Caliph: Military and Society in The Early Islamic State* (London & New York: Routledge, 2001), hlm. 4-6.

63 Hugh Kennedy, *The Armies.*, hlm. 22.

64 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî*, hlm. 157 dan 234-235. *Kuniyah* adalah nama yang diberikan kepada seorang ayah dengan menyebut anak laki-lakinya seperti Abu Musa al-Asy'ari (bapaknya Musa, nama sebenarnya adalah Abdullah bin Qais al-Asy'ari).

65 Ibnu Abdi Rabbih, seperti dikutip dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 244.

66 *Ibid.*, hlm. 237.

67 Lihat Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun al-Maghribi, *al-'Ibar wa Dîwân.*, hlm. 120-122.

68 Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 211-212.

69 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 172.

70 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, hlm. 213.

71 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 184-186.

72 Bilangan "seribu budak" atau "seribu kuda" mungkin lebih menunjukkan jumlah yang banyak daripada jumlah kuantitatif yang akurat.

73 Satu dinar saat itu diperkirakan 10-12 dirham. Satu dinar dewasa ini mungkin kurang lebih senilai satu dolar Amerika Serikat. Lihat catatan kaki No. 19 pada Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 171.

74 Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, hlm. 198-202.

75 Lihat Muhammad Husain Haekal, *Usman bin Affan.*, hlm. 80.

76 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 256-257.
77 *Ibid.*, hlm. 257.
78 *Ibid.*, hlm. 254.
79 Jalaluddin al-Suyuthi, *Târîkh al-Khulafâ'* (Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, t.t.), hlm. 190.
80 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 254.
81 *Ibid.*, hlm. 255.
82 *Ibid.*, hlm. 258.
83 Ali Audah, *Ali bin Abi Thalib.*, hlm. 185.
84 Mengenai alasan ini, lihat Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, hlm. 806.
85 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 252; dengan mengutip Ibnu Qutaibah.
86 *Ibid.*, hlm. 235.
87 *Ibid.*, hlm. 140-141.
88 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hlm. 171-173.
89 *Ibid.*, hlm. 158-160.
90 Sebagaimana dikutip Ahmad Amin dalam *Ibid.*, hlm. 155-156.
91 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî.*, hlm. 245.
92 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, khususnya Bab 5 dan 6, hlm. 140-255.
93 *Ibid.*, hlm. 131.
94 *Ibid.*, hlm. 163.

BAB 7

PENUTUP

1 Garis Besar Perubahan dalam Proses Pembentukan Negara

Uraian pada bab-bab terdahulu menjelaskan bagaimana kehadiran Islam di Semenanjung Arabia bagian tengah membawa berbagai perubahan yang mengarah pada proses pembentukan negara di kalangan masyarakat Arab Muslim di wilayah itu. Intisari perubahan tersebut dibedakan menjadi empat bagian dan akan diuraikan di bawah ini agar dapat dijadikan acuan untuk mengenali keterkaitannya dengan Islam dan posisi Islam dalam perubahan itu:

Pertama, perubahan terjadi dari kehidupan bercorak kabilah menuju kehidupan bercorak *ummah*. Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab—khususnya di bagian tengah Semenanjung Arabia—dalam keadaan tidak bernegara (*stateless*). Mereka hidup berkelompok berdasarkan ikatan dan fanatisme kekabilahan yang sangat bebas merdeka antara satu kabilah dengan kabilah lainnya. Mereka selalu menegaskan kemerdekaan itu dengan berbagai cara sehingga sangat rentan terhadap pertikaian atau bahkan perang antarkabilah. Demikian kuat independensi dan fanatisme itu, sehingga kabilah besar Quraisy yang mendominasi kota Mekkah, kota utama di wilayah itu, harus mengendalikan kota itu secara kolektif melalui pembagian peran di antara cabang-cabang kabilah Quraisy yang saling bermusuhan dan

kadangkala saling berperang, melalui mekanisme musyawarah di Dâr al-Nadwah. Dalam konteks kehidupan orang Arab yang lebih luas, kelangsungan hidup mereka di tengah kebebasan seperti itu dibangun melalui penghormatan dan kepatuhan bersama kepada agama (penyembahan berhala) beserta seluruh ritusnya dan kepada adat-istiadat, tanpa ada satu pun kabilah yang benar-benar dominan.

Kehidupan masyarakat Arab mengalami perubahan fundamental ketika Islam mulai didakwahkan oleh Rasulullah saw. Seruan Muhammad saw kepada penduduk Mekkah untuk hanya menyembah Allah Tuhan Yang Esa, mengakui Muhammad saw sebagai Rasul-Nya dan berakhlak mulia menumbuhkan suatu figurasi baru dalam wujud dakwah Islamiyah. Figurasi baru ini saling berinteraksi dengan figurasi lama dalam wujud kebiasaan beragama melalui penyembahan berhala. Ketika figurasi lama ini ternyata berkaitan sangat erat dan bahkan merupakan landasan figurasi lama lainnya dalam wujud kehidupan perekonomian warga Mekkah, maka interaksi antar-figurasi berkembang secara dinamis bahkan komplikatif. Di sana berlangsung kekerasan, penyiksaan fisik, pengasingan diri, bahkan boikot ekonomi terhadap Muhammad saw dan kabilah pendukungnya. Figurasi lama dalam wujud solidaritas kekabilahan, yang secara substansial tidak bisa diterima dalam konteks figurasi Islam, kenyataannya justru turut memberi andil dalam menyelamatkan Muhammad saw dan dakwah Islamiyahnya baik pada masa-masa permulaan maupun pada masa selanjutnya.

Komplikasi semacam itu, dan berbagai komplikasi lain di dalam interaksi antar-figurasi yang sejak awal timbul karena munculnya figurasi Islam, semakin lama semakin rumit sehingga mendorong adanya proses-proses yang mengarah pada pembentukan tata masyarakat baru yang disebut *ummah* di Madinah. Tujuan pembentukannya, sebagaimana tertuang dalam *Sha<u>h</u>îfah*, sekurang-kurangnya mencakup lima hal, yaitu sebagai sarana mengajak masyarakat Arab untuk memeluk Islam; menjamin keamanan melaksanakan ajaran Islam bagi pemeluknya; menjamin kebebasan beragama bagi pemeluk agama lain yang tidak bersedia menerima Islam; menerapkan akhlak mulia; dan menumbuhkan persaudaraan antar-anggota masyarakat Madinah. Dalam mencapai lima tujuan itu, tradisi kekabilahan dan adat-istiadat Arab yang tidak bertentangan dengan Islam tetap dihormati dan dijadikan sumber penetapan *Sha<u>h</u>îfah*.

Kedua, perubahan terjadi dari *ummah* menuju *chiefdom*. Sebagai figurasi baru yang dibangun Rasulullah di Madinah, *ummah* pada dasarnya lebih merupakan unit perikatan kemasyarakatan bercorak religius daripada sebuah kesatuan kekuasaan yang otoritatif. Namun demikian, keterlibatannya dalam interaksi yang terus-menerus dan dinamis dengan figuras-figurasi lain, lama maupun baru, rupanya mengubah watak dasar *ummah*. Karena itu, selain sebagai unit kemasyarakatan bercorak religius, *ummah* juga berkembang menjadi sebentuk pranata kekuasaan terpusat yang dalam tulisan ini disebut "*Chiefdom Madinah*". Dengan kata lain, *ummah* dalam perwujudannya sebagai *chiefdom* merupakan anugerah (*blessing*) dari upaya-upaya dakwah Islamiyah yang dilakukan Rasulullah saw, dan dalam proses-proses perubahan watak dasar *ummah* itu, perpaduan antara Islam dan tradisi Arab terus berlangsung.

Ketika *ummah* muncul segera setelah Rasulullah saw sampai di Madinah, figurasi yang baru terbangun itu terus menunjukkan dinamikanya secara internal maupun eksternal. Dinamika internal dapat dideteksi sekurang-kurangnya pada lima persoalan. Pertama, tidak selalu mudah bagi seseorang untuk menginternalisasi suatu figurasi baru dalam wujud kepemelukan agama Islam, dengan mengorbankan figurasi lama yang lazim disebut praktik keagamaan jahiliah. Oleh sebab itu, tampak bahwa Islam sebagai landasan pembentukan *ummah* tidaklah seluruhnya baru, melainkan mengadopsi pula berbagai elemen figurasi kejahiliahan, dan hal ini membantu memudahkan proses internalisasinya oleh mereka yang menyatakan memeluk Islam. Pengabsahan terhadap elemen-elemen figurasi baru maupun figurasi lama yang dipandang cocok berlangsung melalui wahyu yang turun seiring dengan datangnya kebutuhan untuk itu. Dengan proses-proses seperti inilah internalisasi Islam ke dalam diri individu pemeluknya melahirkan habitus baru di tengah masyarakat.

Dinamika internal kedua menyangkut bimbingan dalam menjalani kehidupan sehari-hari bagi mereka yang telah mengubah keyakinan dari penyembahan berhala menjadi menyembah Allah. Hal ini mencakup penataan hubungan kekeluargaan dan kekerabatan yang harus berubah sebagaimana tuntutan Islam. Dalam hal ini pun, elemen-elemen figurasi baru diperkenalkan dan elemen-elemen figurasi lama yang dipandang cocok tetap dipertahankan guna mengatur pranata siklus hidup mulai dari kelahiran, perkawinan, kematian hingga

kewarisan. Dengan pengaturan seperti ini, *ummah* sebagai unit perikatan kemasyarakatan yang bercorak religius maupun sebagai *chiefdom* mendapat landasan yang lebih kokoh.

Dinamika internal ketiga menyangkut hubungan sosial antara kaum Muslim pendatang dengan penduduk Madinah, Muslim maupun non-Muslim. Hubungan ini memerlukan pengaturan baru berdasarkan kebutuhan pengembangan dakwah Islamiyah, dengan tetap mempertimbangkan elemen lama yang masih hidup sebagai tradisi masyarakat Madinah. Di satu sisi, penekanan pada tanggung jawab individu yang lebih besar daripada tanggung jawab kolektif kekabilahan mulai diinternalisasikan kepada setiap warga *ummah*. Tetapi di sisi lain, ikatan-ikatan sosial berasas kekabilahan tetap dimanfaatkan, baik untuk menciptakan ketertiban sosial (*social order*) agar *ummah* tetap tegak sebagai sebuah kesatuan sosial maupun untuk mobilisasi massa, khususnya pembentukan milisi bersenjata.

Dinamika internal selanjutnya terkait dengan kehidupan ekonomi warga *ummah* yang mengalami gangguan serius sebagai dampak dari proses-proses interaksi dinamis antara figurasi keislaman dengan figurasi kejahiliahan. Kerusakan mode ekonomi perdagangan yang menjadi mode ekonomi utama masyarakat Arab—khususnya yang dialami warga Madinah akibat konflik antara mereka dan warga Mekkah; kondisi ekonomi kaum Quraisy Muhajirin yang kehilangan pekerjaan dan banyak harta benda; keterbatasan potensi ekonomi kaum Anshar; serta pengabsahan elemen figurasi lama masa jahiliah yang menjadikan perang sebagai sumber pendapatan ekonomi—menjadi faktor-faktor penting yang mendorong tumbuhnya mode ekonomi *ghanîmah* (rampasan perang), suatu mode ekonomi yang tidak asing lagi bagi masyarakat Arab umumnya.

Dinamika internal terakhir berkenaan dengan penjaminan rasa aman warga *ummah* dan pemeliharaan keamanan Madinah sebagai wilayah permukiman mereka. Persoalan ini diatur melalui butir-butir ketentuan *Shahîfah* yang mengikat seluruh kabilah penduduk Madinah. Namun, karena *Shahîfah* tampaknya dideklarasikan secara sepihak oleh Rasulullah dengan dukungan tiga pilar kabilah, yaitu Quraisy Muhajirin, kabilah Khazraj, dan sebagian kabilah Aus, maka keterikatan kepada *Shahîfah* oleh kabilah-kabilah utama Yahudi boleh dikatakan lemah, sehingga menimbulkan proses-proses yang membawa dampak penghancuran atau pengusiran mereka keluar dari Madinah

dan menjadikan kota itu secara eksklusif sebagai wilayah hunian murni kaum Muslim, dan dengan demikian figurasi *ummah* juga menjadi bersifat eksklusif Muslim.

Selain dinamika internal, *ummah* sebagai figurasi baru juga mengalami dinamika eksternal sebagaimana ditunjukkan oleh persoalan-persoalan berikut ini. Pertama, figurasi kejahiliahan dalam wujud masyarakat penyembah berhala masih bertahan kuat di kalangan penduduk Mekkah dan masyarakat Arabia umumnya, sehingga kedua figurasi tersebut terlibat dalam sejenis kontes eliminasi. Keterkaitan figurasi jahiliah sebagai basis kehidupan ekonomi Quraisy dan penduduk Mekkah sekutu mereka membawa dampak pada proses-proses yang menentukan (*decisive*) dan bersifat hidup-mati bagi Mekkah, juga bagi *ummah* di Madinah. Proses-proses inilah yang kelak memberikan sebagian andil bagi tumbuhnya sejenis kekuasaan terpusat di Madinah setelah berhasil mengatasi persoalannya dengan Mekkah.

Dinamika eksternal kedua, bahwa perluasan dakwah Islamiyah ke seluruh masyarakat Arab di Semenanjung Arabia telah memperluas pula skala interaksi baik secara geografis maupun sosial. Jadi, proses-proses interaksi yang bersifat hidup-mati akhirnya meluas ke seluruh Semenanjung Arabia dan melibatkan seluruh kabilah penghuninya. Dalam konteks ini, elemen-elemen lama dari figurasi jahiliah dalam wujud kehidupan nomaden yang sering kali diwarnai perampokan bersenjata atau perang antarkabilah, atau elemen baru yang muncul dari figurasi lama dalam wujud pengakuan kenabian oleh tokoh kabilah yang relatif besar dan berpengaruh di luar kabilah Quraisy—seperti Musailimah dari Bani Hanifah di Yamamah—merupakan persoalan yang proses penyelesaiannya menghasilkan dorongan sentripetal ke arah pembentukan otoritas kekuasaan terpusat pada *Chiefdom Madinah*.

Dinamika eksternal lainnya berkaitan dengan penanganan hubungan kaum Muslim dengan warga non-Muslim (Yahudi dan Kristen) semenanjung yang mengalami perubahan signifikan setelah berubahnya watak dasar *ummah* dan tetap kuatnya penolakan hegemoni kekuasaan Madinah oleh non-Muslim, khususnya para pemeluk Yahudi. Teks dan isi *Sha<u>h</u>îfah* bukan hanya tidak dapat diterapkan secara luas di semenanjung, khususnya kepada orang Yahudi di wilayah Khaibar, Fadak, dan sekitarnya, melainkan juga kepada orang Nasrani di

perbatasan dengan Syam di utara dan di wilayah Najran di bagian selatan. Proses penanganan hubungan ini, melalui pembersihan mereka dari wilayah yang selama ini mereka diami, semakin mempersempit kontes eliminasi di antara potensi-potensi sentrifugal menuju tumbuhnya otoritas kekuasaan terpusat di Madinah yang pada akhirnya eksklusif hanya bagi warga Muslim.

Ketiga, perubahan menyangkut pengorganisasian kekuasaan. Perubahan watak dasar *ummah* menjadi sebentuk kekuasaan terpusat mendorong munculnya kebutuhan tentang bagaimana kekuasaan tersebut diorganisasikan di tengah masyarakat Arab. Karena organisasi kekuasaan yang mereka kenal dan akrabi hanya berwujud organisasi kekuasaan kabilah, maka pengaturan kekuasaan model itulah yang digunakan sebagai landasan pengorganisasian kekuasaan *Chiefdom Madinah*, sudah tentu dengan sejumlah modifikasi. Ajaran Islam yang menjadi landasan pengembangan tanggung jawab individu dan keseimbangan antara kewajiban individual dan kewajiban kolektif belum dapat terwujudkan secara efektif dalam proses-proses pengorganisasian kekuasaan tersebut. Sebagaimana telah diuraikan, kekuasaan puncak dalam kehidupan kabilah berada di tangan *Syaykh al-Qabîlah* yang ditetapkan baik dengan cara pewarisan, penunjukan maupun pemilihan di antara para tokoh dan tetua yang dianggap memenuhi kualifikasi dan kebutuhan kepemimpinan kabilah itu untuk bertahan hidup atau mengembangkannya menjadi besar. Posisi *Syaykh al-Qabîlah* dijabat seumur hidup, meskipun kekuasaannya tidaklah terlalu mutlak karena pada setiap kabilah selalu ada institusi yang disebut Majelis Kabilah yang memiliki kekuasaan menetapkan kata putus menyangkut kepentingan seluruh anggota kabilah. Tradisi kepemimpinan *Syaykh al-Qabîlah* dianggap baik apabila dia mendengarkan pendapat Majelis Kabilah, walaupun dia memiliki hak memutuskan sesuatu tindakan atau kebijaksanaan.

Bagaimanapun, *Chiefdom Madinah* adalah gejala baru. Pilarnya bukan hanya satu kabilah, melainkan setidaknya terdiri dari tiga kabilah utama. Karena itu, dapat dipahami bahwa sebagian cara penetapan kepemimpinannya belum memiliki preseden dalam tradisi kekabilahan. Kedudukan Muhammad saw sebagai Rasul, sekaligus sebagai pemimpin *chiefdom* yang dia bangun, tidak mengacu kepada contoh sebelumnya dan tidak dapat tergantikan oleh siapa pun. Demikian pula cara penetapan Abu Bakar sebagai *Amîr al-Mu'minîn* adalah cara yang

tiba-tiba muncul karena desakan situasi. Abu Bakar bukan hanya dipilih oleh tokoh-tokoh kabilah Quraisy, melainkan juga didukung oleh pemimpin kabilah Aus dan Khazraj. Hal yang tidak ada presedennya juga berjalan ketika Abu Bakar menunjuk Umar yang bukan anaknya atau keluarga dekatnya sebagai penggantinya, atau penetapan Utsman oleh sebuah tim yang dia sendiri menjadi salah satu anggotanya. Sedangkan penetapan Ali sebagai khalifah mirip dengan cara yang dialami Abu Bakar, tetapi dengan dibayangi oleh tekanan kekerasan dari sejumlah kaum Muslim pemberontak.

Sesungguhnya, baik penunjukan maupun pemilihan memiliki akar tradisinya sendiri pada masyarakat Arab jahiliah, meskipun pelaksanaannya secara teknis dapat saja berbeda-beda. Hanya saja, tradisi pemilihan yang mereka miliki tidak memberikan peluang kepada individu Muslim untuk menyuarakan aspirasi mereka, melainkan cukup diwakili oleh para pemimpin kabilah. Penegasan Abu Bakar ihwal supremasi Quraisy atas dua kabilah lain (Khazraj dan Aus) sehingga menempatkan hak kepemimpinan kaum Muslim menjadi hak istimewa kabilah Quraisy, misalnya, merupakan tindakan yang sejalan dengan logika dan tradisi kekabilahan orang Arab.

Hal yang juga sejalan dengan pengorganisasian kekuasaan model kekabilahan adalah kecenderungan penetapan *Amîr al-Mu'minîn* sebagai pemimpin yang berlaku seumur hidup, seperti juga posisi *Syaykh al-Qabîlah* pada kabilahnya sendiri. Pada *Chiefdom Madinah* tidak ditemukan institusi yang persis sama seperti Majelis Kabilah. Namun demikian, terkait tindakan dan kebijaksanaan yang akan diambil, Rasululllah maupun keempat *Amîr al-Mu'minîn* selalu menjalankan kebiasaan meminta pendapat dan bermusyawarah dengan sejumlah sahabat terkemuka dari berbagai unsur, khususnya unsur kabilah Quraisy Muhajirin, Khazraj, dan Aus—dalam konteks ini, mereka berfungsi ibarat Majelis Antar Kabilah. Umar bahkan melarang sejumlah besar sahabat meninggalkan Madinah tanpa seizin dirinya, antara lain dengan maksud agar memudahkan dia berkonsultasi dengan mereka, di samping menghindari kemungkinan fitnah kekuasaan mengingat masih kuatnya fanatisme kekabilahan di sebagian kalangan mereka.

Di antara petunjuk paling jelas dalam penggunaan model kabilah sebagai landasan pengorganisasian kekuasaan *Chiefdom Madinah* adalah pengakuan kepemimpinan pada masing-masing kabilah. Para *Syaykh al-Qabîlah* dari kabilah-kabilah yang telah menyatakan memeluk Islam

banyak yang dikukuhkan kembali sebagai pemimpin kabilahnya masing-masing dan diperankan sebagai aparat pemungut zakat atau pajak. Di atas semua itu, instrumen kabilah digunakan secara efektif untuk rekrutmen milisi bersenjata kaum Muslim, baik di masa Rasulullah saw maupun keempat khalifah penggantinya. Sebab itulah *Chiefdom Madinah* tidak memiliki pasukan militer reguler yang digaji. Boleh jadi hal itu belum dirasakan perlu atau tidak sesuai dengan situasi sosial saat itu, sehingga tidak diperlukan pula barak militer khusus untuk penempatan milisi bersenjata, karena setiap anggota pasukan bersenjata adalah rakyat biasa yang akan kembali ke kabilahnya masing-masing setelah selesai perang.

Keempat, perubahan yang berkaitan dengan ketidakmampuan pengorganisasian kekuasaan berlandaskan model kabilah dalam memenuhi kebutuhan yang berkembang pesat sejalan dengan perluasan wilayah taklukan *Chiefdom Madinah*. Ketahanan hidup *chiefdom* ini relatif singkat, tidak melampaui masa 50 tahun (setengah abad) sejak *ummah* dideklarasikan Muhammad saw melalui *Sha<u>h</u>îfah* pada tahun pertama Hijriah hingga terbunuhnya *Amîr al-Mu'minîn* keempat Ali bin Abi Thalib pada tahun ke-40 H. Masa hidup yang singkat ini juga penuh pergolakan demi pergolakan sosial yang mengakibatkan tewasnya tiga dari empat *Amîr al-Mu'minîn* di tangan pembunuh (bahkan Abu Bakar pun, menurut riwayat al-Thabari, diduga wafat karena diracun[1]) dan membawa bencana perang di antara sesama kaum Muslim. Dengan hanya mengandalkan pengorganisasian kekuasaan model kabilah, proses pasifikasi wilayah yang diperlukan bagi terbentuknya sebuah negara menjadi ikut terhambat.

Kepedulian Rasulullah saw tampaknya memang tertuju hanya pada *ummah* sebagai ikatan religius dan dakwah, bukan pada kekuasaan terpusat yang bercorak duniawi. Jadi sangat masuk akal bahwa Rasulullah saw tidak meninggalkan pesan apa pun terkait dengan persoalan *ummah* yang paling vital, yakni suksesi kepemimpinan (kekuasaan) setelah wafatnya. Berkat keistimewaan posisi Muhammad saw sebagai rasul, selama masa hayatnya keseimbangan antara dua sisi *ummah* itu tetap terjaga. Namun ketika posisi kerasulan Muhammad saw tidak tergantikan setelah beliau wafat, sisi kepemimpinan *ummah* sebagai ikatan religius mulai terkesampingkan, sementara sisi kepemimpinan *ummah* sebagai kekuasaan terpusat (*chiefdom*) semakin mengemuka dan menjadi ajang pertarungan berbagai

kepentingan. Dalam kondisi seperti itu, ikatan dan fanatisme kekabilahan, yang telah diupayakan Rasulullah saw untuk ditekan dan dikurangi, mulai menguat kembali. Di tengah kontes eliminasi kepemimpinan ini, tiga blok kekabilahan yang menjadi pilar utama *Chiefdom Madinah* di masa Rasulullah mengalami keretakan, bahkan keretakan cenderung meluas ke hampir seluruh kabilah Arab, yang berhasil diatasi Abu Bakar selaku *Amîr al-Mu'minîn* pertama melalui penegasan supremasi kabilah Quraisy dan penumpasan bersenjata.

Kecenderungan independensi yang sangat kuat pada kabilah-kabilah Arab, yang di masa Abu Bakar ditumpas dengan kekuatan senjata dan penghancuran kekabilahan mereka sebagaimana berlaku umum pada masyarakat Arab saat itu, merupakan gejala yang berhenti sejenak untuk sewaktu-waktu tumbuh lagi menunggu saat yang tepat, oleh karena demikianlah adat kebiasaan masyarakat Arab sejak masa jahiliah. Tetapi, langkah Abu Bakar dan kemudian Umar menaklukkan wilayah-wilayah luar Semenanjung Arabia membantu mengatasi sekurang-kurangnya dua masalah sekaligus, yaitu kelangsungan pasifikasi internal di wilayah *Chiefdom Madinah* yang cukup luas dan penyaluran energi perang yang tersimpan dalam ikatan dan fanatisme kekabilahan. Meskipun penumpasan bersenjata memberikan keuntungan ekonomis berupa rampasan perang dari kabilah yang dihancurkan, penumpasan itu tidak akan mampu memadamkan energi yang lahir dari ikatan kekabilahan. Karena itu, energi tersebut tetap memerlukan penyaluran agar tidak destruktif bagi *Chiefdom Madinah* sendiri.

Keberhasilan penaklukan wilayah ke luar Semenanjung Arabia membuat *Chiefdom Madinah* menjadi sebuah kekuasaan terpusat dengan wilayah yang amat luas. Tetapi, perluasan wilayah ini tidak disertai dengan penumbuhan birokrasi kekuasaan yang sesuai dengan kebutuhan pengelolaan wilayah yang demikian luas itu, melainkan masih bertumpu pada "birokrasi" kabilah yang nyata-nyata rawan konflik dan perpecahan. Meskipun terdapat mekanisme musyawarah (*syûrâ*) yang dapat digunakan sebagai sarana mengatasi kerawanan itu, alam pikiran orang Arab atas *syûrâ* sesungguhnya tidak melampaui kerangka majelis kabilah. Jadi, potensi sentrifugal kekabilahan ini, yang melekat pada *Chiefdom Madinah*, tidak berhasil dirombak oleh keempat *Amîr al-Mu'minîn*. Potensi itu tinggal menunggu saat yang tepat untuk datang dan merusak keutuhan *chiefdom*, sampai kemudian muncul Muawiyah dengan model negara dinastiknya.

Dengan kreativitasnya mengembangkan birokrasi kekuasaan, baik dalam bentuk organisasi kekerasan maupun perpajakan, Muawiyah berhasil bukan hanya menjaga keutuhan wilayah (bekas) *Chiefdom Madinah*, tapi bahkan mengukuhkannya dalam sosok sebuah negara dinastik, memperluasnya sekaligus memajukannya seiring dengan semakin suburnya pembagian dunia kerja. Dengan kata lain, *Chiefdom Madinah* merupakan satu dari sekian banyak figurasi yang saling berinteraksi satu sama lain dan kemudian menjadi sumber lahirnya negara demi negara dinastik di kemudian hari. Dalam ungkapan yang lebih eksplisit, kekuasaan dinasti Bani Umayyah dan seterusnya adalah kelanjutan yang legitimatif dan perlu dari *Chiefdom Madinah* bagi kelangsungan perjalanan masyarakat Arab Muslim menuju puncak-puncak peradaban mereka.

2 Islam dan Pembentukan Negara: Implikasi Teoretik

Mengacu pada keempat lingkup perubahan sebagaimana diuraikan di atas, tergambarlah keterkaitan dan posisi Islam dalam proses pembentukan negara di tengah masyarakat Arab di Semenanjung Arabia bagian tengah. Meskipun Islam memainkan peran yang berpengaruh terhadap proses-proses munculnya *Chiefdom Madinah*, agama ini bukanlah satu-satunya faktor yang memengaruhi proses tersebut. Sebagian tradisi Arab jahiliah juga memberi andil bagi terjadinya proses itu. Dengan demikian, tidaklah tepat memersepsi atau memandang seluruh praktik pengorganisasian kekuasaan *Chiefdom Madinah* di masa Rasulullah saw dan keempat *Amîr al-Mu'minîn* sebagai teks suci yang harus dijadikan rujukan bagi penyelenggaraan kekuasaan di masa modern sekarang ini, sebagaimana diutarakan oleh pandangan yang mengidealisasikan "negara Madinah" sebagai cetak biru (*blue print*) negara Islam. Terlebih lagi, praktik pengorganisasian kekuasaan kala itu—yang bersifat sementara, *ad hoc*, menyerap banyak elemen sosial-budaya khas Semenanjung Arabia, dan belum memperlihatkan bentuk yang matang—bukanlah tipe ideal (*ideal type*) yang dapat ditiru secara instan untuk diterapkan siapa saja dan di mana saja, atau dipersepsi sebagai praktik kenegaraan paripurna dengan tujuan jangka panjang yang jelas. Sama tidak tepatnya adalah memandang seluruh praktik pengorganisasian kekuasaan pada periode negara-negara kekhalifahan dinastik—seperti posisi khalifah dan pembagian jenis-

jenis menterinya serta pembagian kerja pemerintahan lainnya—sebagai teks suci dan ideal, tempat rujukan tekstual bagi praktik kekuasaan masa kini, sebagaimana dikemukakan oleh pandangan yang mendambakan negara kekhalifahan.

Dilihat dari perspektif sosiologi figurasional, pranata kekuasaan terpusat di Madinah belum memenuhi kriteria sebuah negara, melainkan baru sebuah proses menuju pembentukannya. Dengan menggunakan kriteria yang diajukan sejumlah ahli antropologi dan sosiologi, pranata kekuasaan terpusat itu baru dapat dikategorikan sebagai *chiefdom*, atau pra-negara. Tahap ini terbentuk dalam proses-proses penyelesaian berbagai persoalan internal maupun eksternal *ummah*, yang memunculkan perubahan berskala luas, tanpa desain, dan seolah-olah berlangsung mengalir begitu saja. Dalam konteks ini, kehadiran kekuasaan terpusat di Madinah, bahkan di masa Rasulullah saw juga bersifat demikian, tanpa desain. Walaupun pembentukan *ummah* sebagai perikatan kemasyarakatan religius memiliki tujuan yang jelas, tidaklah demikian dengan perkembangannya sebagai sebuah masyarakat politik dan sebentuk kekuasaan terpusat. Lebih jauh lagi, hadirnya kekuasaan terpusat ini, dalam interaksinya dengan berbagai faktor, melahirkan banyak perubahan lanjutan dalam skala yang lebih luas lagi dan menjangkau masa-masa yang jauh setelah Rasulullah wafat. Perubahan lanjutan ini kelak memberikan sumbangan bagi kelahiran negara demi negara yang menjadi bagian dari suatu rute panjang pembentukan peradaban kaum Muslim Arab.

Penjelasan mengenai keterkaitan dan posisi Islam dalam proses pembentukan negara sebagaimana diuraikan di atas masih memerlukan diskusi elaboratif, khususnya terkait dengan kebutuhan perumusan teoretik tentang kekuasaan dan tentang negara.

a. Nilai Universal versus Praktik Partikular

Elaborasi pertama perlu dilakukan dalam kaitan dengan adanya seperangkat ajaran Islam universal yang pada dasarnya memberi jaminan kepada manusia dalam mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan bagi mereka, serta menghindarkan mereka dari kemudaratan dan kerusakan. Namun demikian, Islam tidak hadir dalam ruang hampa, melainkan dalam suatu lingkungan sosial masyarakat Arab yang khas dan telah terbentuk dari generasi ke generasi sehingga tidak mungkin

dinafikan begitu saja. Dalam lingkungan sosial itulah berbagai nilai, norma, dan adat-istiadat diterapkan oleh seluruh anggota masyarakat.

Dengan demikian, penerapan ajaran Islam yang universal di tengah masyarakat Arab yang partikular memerlukan adaptasi sosial agar dapat diterima dan sesuai dengan perkembangan masyarakat kala itu. Sungguh beruntung bahwa proses-proses adaptasi itu memperoleh keabsahan melalui wahyu dan praktik langsung Rasulullah saw dan para sahabatnya. Namun keabsahan itu pulalah yang justru menimbulkan persoalan besar bagi kaum Muslim generasi selanjutnya. Persoalan besar ini menyangkut bagaimana seharusnya menempatkan dan memperlakukan sisi *ummah* dalam pengertiannya sebagai unit perikatan kemasyarakatan yang bercorak religius, sekaligus sisinya sebagai unit kesatuan politik dengan pranata kekuasaan terpusat yang mengandung praktik pengorganisasian kekuasaan model kabilah sebagaimana dikenal secara umum oleh masyarakat Arab.

Itulah sesungguhnya akar permasalahan mengapa sebagian kaum Muslim mengidealisasikan "negara Madinah" sebagai cetak biru negara Islam, sementara sebagian lagi mengidealisasikan negara kekhalifahan, yaitu bagaimana memperlakukan *ummah* dalam kedua sisinya, yang telah memperoleh legitimasi melalui wahyu maupun praktik langsung Rasulullah saw dan para sahabatnya. Problemnya, jika seluruh praktik Rasulullah saw dan para sahabatnya dipandang sebagai teks yang bernilai *qadâsah*, teks sakral yang mengandung konsekuensi hukum apabila tidak diterapkan, maka hal itu bermakna bahwa ajaran yang universal maupun praktik yang partikular—yang banyak mengadopsi adat-istiadat setempat—seluruhnya bernilai *qadâsah* dan menjadi standar hukum yang secara instan bersifat mengikat, yang sangat mungkin tidak mampu mengimbangi perkembangan masyarakat, dan hal ini telah ditunjukkan oleh sejarah perjalanan *Chiefdom Madinah* sendiri.

Apabila ajaran yang universal dipandang sebagai teks yang bernilai *qadâsah*, bersifat sakral, lalu kemudian dipisahkan dari praktik yang partikular, maka bagaimanakah status keabsahan yang telah diterima oleh wilayah yang partikular ini baik melalui wahyu maupun melalui tindakan langsung Rasulullah saw dan para sahabatnya? Problem ini selayaknya dicarikan jalan keluar, namun tidak mungkin dilakukan melalui tulisan ini, karena memerlukan penulisan tersendiri yang lebih mendalam. Tulisan ini hanya menawarkan jawaban tentatif secara ringkas beserta kemungkinan konsekuensinya.

b. Agen/Individu versus Struktur/Sosial

Elaborasi kedua yang diperlukan menyangkut ajaran universal Islam tentang penghormatan pada hak-hak sekaligus tanggung jawab individu melampaui batas-batas solidaritas kekabilahan serta menjadikan keluarga inti (batih) sebagai unit perikatan sosial terkecil dalam masyarakat. Dengan ajaran ini, Islam menyediakan landasan bagi pengembangan struktur masyarakat alternatif yang wujudnya sangat mungkin berbeda dari struktur masyarakat kekabilahan sebagaimana dikenal masyarakat Arab. Tetapi struktur masyarakat alternatif ini belum terbangun hingga masa kehancuran *Chiefdom Madinah*, antara lain karena menguatnya kembali ikatan kekabilahan. Bagaimanapun, ajaran penghormatan kepada hak dan tanggung jawab individual telah menjadi sisi penyeimbang bagi kehidupan kolektif kekabilahan masyarakat Arab yang relatif sangat ketat. Dapat dimaklumi bahwa dalam praktik pengorganisasian kekuasaan *Chiefdom Madinah*, hak dan tanggung jawab setiap individu masih belum memperoleh tempat yang proporsional. Dalam situasi ketidakseimbangan seperti itulah terjadi fitnah besar berupa pertumpahan darah pertama di antara sesama kaum Muslim, yang diikuti dengan prahara demi prahara lainnya. Belajar dari pengalaman sejarah ini, kaum Muslim memerlukan pengembangan pemikiran yang memungkinkan terwujudnya keseimbangan antara hak dan tanggung jawab individu dengan hak dan tanggung jawab kolektif di dalam praktik pengorganisasian kekuasaan dan proses bernegara. Dalam bahasa sosiologis, diperlukan pengembangan pemikiran untuk merumuskan konsep "*agent*" dan "*structure*" dalam Islam dan kontekstualisasinya terhadap praktik kekuasaan dan kenegaraan.

c. Peradaban Muslim Arab versus Peradaban Muslim Lain

Elaborasi selanjutnya yang diperlukan menyangkut realitas bahwa, dengan memeluk Islam, masyarakat Arab mengalami perubahan-perubahan fundamental ke arah berlangsungnya proses-proses bernegara dan berperadaban sesuai dengan lingkungan sosial mereka yang khas. Bagaimanapun, tanpa kehadiran *Chiefdom Madinah* sebagai bagian dari proses bernegara, masyarakat Arab Muslim mungkin belum sampai pada puncak-puncak peradaban mereka.

Demikian pula, proses-proses bernegara dan berperadaban orang Arab tersebut berlangsung dengan sumbangan peran yang sangat besar dari kaum *Mawâlî* yang terlebih dahulu mengenal peradaban tinggi sebelum orang Arab menaklukkan wilayah permukiman mereka. Hal yang terjadi pada masyarakat Arab dapat terjadi pula pada kelompok etnis mana pun yang bersedia memeluk Islam. Tetapi, proses-proses bernegara dan berperadaban yang akan berlangsung pada kelompok etnis bersangkutan tidak dapat didesain oleh siapa pun dan sangat bergantung pada kreativitas masing-masing kelompok etnis Muslim dalam mengembangkan potensi mereka pada lingkungan sosial yang khas mereka sendiri, sebab sebagaimana tampak dalam perjalanan sejarah *Chiefdom Madinah*, tidak ada desain tertentu untuk proses-proses semacam itu. Dalam kerangka merangsang kreativitas mengembangkan potensi tersebut, keterbukaan terhadap unsur-unsur peradaban lain yang lebih maju menjadi sangat menentukan. Ringkasnya, kemungkinan pengembangan peradaban kaum Muslim di luar peradaban Arab Muslim sangatlah terbuka luas melalui interaksi antar-peradaban.

Dalam konteks pengembangan peradaban kaum Muslim di luar Muslim Arab, terdapat persoalan krusial, yaitu bagaimana memposisikan syariat Islam. Terutama menyangkut problem universalitas-partikularitas yang dilegitimasi oleh wahyu dan praktik langsung Rasulullah saw sebagaimana telah diuraikan pada diskusi elaboratif pertama, jawaban apa pun yang diberikan untuk keluar dari problem itu sudah pasti akan mencakup wilayah perdebatan yang luas terkait syariat Islam. Jika dikatakan bahwa seluruh praktik pengorganisasian kekuasaan *Chiefdom Madinah* adalah teks suci universal yang seluruhnya harus diikuti, apakah tindakan seperti yang dilakukan Rasulullah saw terhadap Yahudi Bani Quraidhah dan Bani Nadhir benar-benar harus dilaksanakan persis seperti itu ataukah dapat menerima penafsiran? Apakah penghancuran para pembangkang (terhadap penguasa) oleh Abu Bakar dan perampasan harta maupun diri mereka sehingga menjadi budak di negeri sendiri boleh dipandang sebagai hukum syariat yang harus diikuti? Apakah tindakan Abu Bakar membakar hidup-hidup Fujaah sebagai hukuman atas dirinya yang telah membunuh orang Islam juga dipandang sebagai hukum syariat yang harus dilaksanakan? Mungkinkah tindakan-tindakan seperti itu ditafsirkan, meskipun tersurat secara tekstual, sebagaimana Umar bin Khattab telah menafsirkan secara berbeda teks ayat al-Qur'an

tentang pembagian harta rampasan perang? Dengan demikian, perdebatan akan menyangkut banyak aspek dari batang tubuh syariat Islam, baik yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an, Hadis, maupun Atsar para sahabat. Dengan cara pandang seperti itu, syariat Islam dipahami bukan sebagai sesuatu yang telah selesai atau telah menjadi baku, melainkan sebagai "bahan dasar" yang memerlukan proses pematangan terus-menerus sepanjang masa. Bagian syariat yang telah selesai hanya menyangkut tata cara ibadah dan nilai-nilai yang bersifat universal, sementara bagian terbesar batang tubuhnya memerlukan pembaruan yang berkelanjutan.

3 Agenda Pengembangan Teori ke Depan

a. Penggunaan Teori *Maqâshid al-Syarî'ah*

Guna mencari jalan keluar dari problem sebagaimana terungkap dalam diskusi-diskusi elaboratif di atas, tulisan ini menawarkan setidaknya dua agenda teoretik. Agenda pertama, yang dimaksudkan sebagai jawaban atas problem yang dikemukakan pada diskusi elaboratif pertama, adalah mempertimbangkan penggunaan teori *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagaimana diajukan oleh sejumlah ahli hukum Islam, khususnya Imam Abu Ishaq al-Syathibi, seorang ahli fikih mazhab Maliki yang karya-karyanya menyangkut *Maqâshid al-Syarî'ah* memperoleh banyak komentar dari para sarjana masa kini, khususnya kitab *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Melalui penggunaan teori ini, kemungkinan pengembangan pemikiran teori-teori politik di lingkungan kaum Muslim diharapkan dapat lebih terbuka luas tanpa harus meninggalkan ruh keislaman atau terjebak di dalam kerangka pemikiran "kembali ke belakang", yaitu kembali ke "negara Madinah" dengan menggunakan *setting* politik abad permulaan Hijriah sebagai tipe ideal kehidupan politik masa kini.

Konsep *Maqâshid al-Syarî'ah* sebenarnya juga merupakan hasil karya pemikiran para ahli fikih dan ushul fikih abad-abad permulaan Hijriah. Namun konsep ini luput dari pengembangan intensif selanjutnya di tangan para sarjana Muslim, sehingga kontribusinya dalam pengembangan teori-teori legislasi bagi masyarakat Muslim sendiri tidak sebanding dengan potensinya. Kerangka berpikir "kembali ke belakang" yang terakhir ini, dengan memanfaatkan potensi teoretik yang terpendam dalam konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*, jauh lebih memberi

peluang keterbukaan dan produktivitas pemikiran yang sejalan dengan perkembangan masa kini daripada kerangka berpikir “kembali ke belakang” yang pertama.

Al-Syathibi sendiri bukanlah sarjana pertama yang mengupas persoalan *Maqâshid al-Syarî‘ah*. Para sarjana sebelumnya juga banyak yang telah lebih dahulu menjelaskan persoalan itu, dan sebagian mereka memengaruhi pandangan-pandangan al-Syathibi, seperti Abu Bakar al-Abhari (w. 375 H) dan Abu Bakar al-Baqillani (w. 403 H), keduanya dari mazhab Maliki; atau Imam al-Haramain Abdul Malik al-Juwaini (w. 478 H) dan Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H), keduanya dari mazhab Syafii. Namun demikian, melebihi para sarjana sebelumnya, al-Syathibi-lah yang mengupas persoalan *Maqâshid al-Syarî‘ah* secara lebih rinci dan relatif holistik.[2]

Menurut seorang sarjana yang secara khusus membahas teori *Maqâshid al-Syarî‘ah* karya al-Syathibi, yaitu Ahmad al-Raisuni, al-Syathibi tidak mengajukan definisi tertentu tentang *Maqâshid al-Syarî‘ah*. Al-Raisuni menduga, hal itu karena al-Syathibi menganggapnya sebagai istilah yang sudah jelas, mengingat istilah itu telah dibahas oleh banyak sarjana sebelumnya dan mengingat bukunya sendiri ditujukan bagi para ahli ilmu. Sebagai titik berangkat memahami *Maqâshid al-Syarî‘ah* seperti diteorikan oleh al-Syathibi, al-Raisuni mengajukan definisi *Maqâshid al-Syarî‘ah*:

انّ مقاصد الشّريعة هي الغايات الّتى وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.

Maqâshid al-Syarî‘ah adalah tujuan-tujuan yang mana syariat dilembagakan untuk mencapainya, demi kemaslahatan manusia.[3]

Sejalan dengan kesimpulan al-Raisuni, komentator al-Syathibi lainnya, Muhammad Khalid Mas‘ud, menyatakan bahwa doktrin *maqâshid* al-Syathibi adalah kelanjutan dan pengembangan dari konsep *al-mashlahah* (kemaslahatan) sebagaimana telah dibahas oleh para sarjana sebelumnya. Menurut Mas‘ud, al-Syathibi memandang syariat Islam sebagai sebuah kesatuan dan berkesimpulan bahwa memahami hukum Islam sebagai satu kesatuan berarti kesatuan dalam asal-usulnya dan terlebih lagi dalam tujuannya. Bagi al-Syathibi, tujuan syariat Islam adalah satu, yakni menegakkan kebaikan dan kesejahteraan (*al-*

mashlahah, jamak: *al-mashâlih*) umat manusia dan menghindarkan mereka dari kerusakan (*al-mafsadah*, jamak: *al-mafâsid*). Karena tujuan syariat adalah kemaslahatan (*mashlahah*) manusia, maka istilah *maqâshid* dan *mashâlih* biasa dipertukarkan dalam pembahasan yang dilakukan al-Syathibi.[4]

Al-Syathibi[5] berpendapat bahwa tujuan-tujuan (*maqâshid*) syariat terbagi menjadi tiga jenis, yaitu mewujudkan *mashlahah* manusia yang bersifat *dharûriyyah* (mesti, harus), *mashlahah* yang bersifat *hâjiyyah* (perlu), dan *mashlahah* yang bersifat *tahsîniyyah* (terpuji). *Mashlahah al-dharûriyyah* mencakup lima hal, yaitu perlindungan agama (*hifzh al-dîn*), perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), perlindungan keturunan (*hifzh al-nasl*), perlindungan harta benda (*hifzh al-mâl*), dan perlindungan akal (*hifzh al-'aql*). *Mashlahah al-hâjiyyah* adalah pemenuhan *mashlahah* manusia yang diperlukan guna memperlapang dan mengurangi kesempitan yang timbul ketika pelaksanaan (hukum) syariat yang akan mengakibatkan kesulitan dan kerusakan pada tujuan itu sendiri. Jadi, bila *hâjiyyah* tidak dipertimbangkan bersama *dharûriyyah*, maka manusia akan menghadapi kesulitan. Misalnya, ibadah seperti shalat dan puasa bertujuan melindungi agama (*dharûriyyah*), sedangkan keringanan dalam shalat dan puasa karena sakit atau dalam perjalanan merupakan *hâjiyyah*, yang apabila tidak ada pasti menimbulkan kesulitan bagi manusia yang melaksanakannya. Sedangkan *Mashlahah tahsîniyyah* adalah *mashlahah* yang membawa manusia kepada keterpujian, seperti tegaknya akhlak mulia, adat-istiadat kesopanan seperti ketika makan atau minum, atau terhindar dari hal-hal yang dipandang tercela oleh akal sehat seperti memakan makanan kotor.

Ketiga jenis *mashlahah* tersebut berhubungan satu sama lain secara berjenjang, sehingga *mashlahah tahsîniyyah* bersifat pelengkap bagi *mashlahah hâjiyyah* yang juga pelengkap bagi *mashlahah dharûriyyah*. Hubungan tersebut mempunyai aturan sebagai berikut:[6]

1. *Mashlahah dharûriyyah* adalah dasar bagi semua jenis *mashlahah*.
2. Kerusakan (*ikhtilâl*) pada *mashlahah dharûriyyah* akan secara mutlak menimbulkan kerusakan pada *mashlahah* lain.
3. Kerusakan (*ikhtilâl*) pada *mashlahah* lain tidak secara otomatis membawa kerusakan pada *mashlahah dharûriyyah*.
4. Dalam kasus-kasus tertentu, *ikhtilâl* pada *mashlahah hâjiyyah* atau *tahsîniyyah* secara mutlak merusak *mashlahah dharûriyyah*, seperti apabila *mashâlih* tersebut bersama-sama dengan *mashlahah*

dharûriyyah membentuk suatu keseluruhan sehingga gangguan pada bagian berarti gangguan pada keseluruhan dan karena itu;

5. Pemeliharaan *mashlahah hâjiyyah* dan *tahsîniyyah* adalah perlu demi tegaknya *mashlahah dharûriyyah*.

Analisis[7] mengenai pendapat al-Syathibi tentang asal-usul syariat memperlihatkan bahwa konsepnya tentang syariat berkaitan erat dengan konsepnya tentang wahyu. Syariat sinonim dengan wahyu. Namun, karena wahyu adalah proses sedangkan syariat bukan, maka syariat harus dipahami sebagai substansi, sementara wahyu sebagai proses penyampaiannya. Dalam kondisi sebelum ada syariat, manusia mengejar tujuan-tujuan mereka secara acak, dan karena kecenderungan mereka kepada hawa nafsu, akal mereka tidak mampu menemukan *mashlahah* bagi semua. Tuhan lalu menunjukkan rahmat-Nya dengan mengirim nabi kepada setiap kaum dengan membawa syariat yang diwahyukan. Rangkaian wahyu Tuhan yang terakhir diturunkan kepada Muhammad bin Abdullah dalam wujud al-Qur'an yang merupakan totalitas syariat dan memiliki ciri-ciri *mubârakah* (diberkati), menggunakan bahasa Arab, *ummiyyah* (cocok bagi keadaan masyarakat Arab yang tak pandai tulis-baca), *samhah* (lapang, luas), *sahlah* (mudah dilaksanakan), dan *ma'shûm* (terpelihara). Jadi, syariat di sini bukanlah fikih.

Kandungan al-Qur'an mula-mula diwahyukan di Mekkah, kemudian di Madinah. Ayat-ayat atau surat-surat yang diwahyukan di Mekkah turun guna memahami atau menjelaskan ayat-ayat atau surat-surat lain yang telah diwahyukan di kota itu sebelumnya, sesuai tertib turunnya. Ayat-ayat atau surat-surat yang diwahyukan di Madinah turun guna memahami dan menjelaskan ayat-ayat atau surat-surat yang diwahyukan di Mekkah. Ayat-ayat atau surat-surat *Madaniyyah* harus menjelaskan satu sama lain sesuai urutan turunnya. Yang demikian itu baik melalui cara menerangkan yang samar (*mujmal*), mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, merinci yang belum dirinci, atau menyempurnakan yang belum ada penyempurnaannya. Jika tidak demikian berarti tidak sah. Sebab, berdasarkan (metode) *al-Istiqrâ*, makna ungkapan (*khithâb*) ayat atau surat *Madaniyyah* didasarkan atas ayat atau surat *Makkiyyah*, sebagaimana ayat atau surat mutakhir didasarkan atas ayat atau surat yang terdahulu:[8]

المدني من الصّور ينبغى ان يكون منزلا فى الفهم على المكى وكذلك المكى بعضه مع بعض على حسب ترتيبه فى التّنزيل وإلاّ لم يصح والدّليل على ذلك انّ معنى الخطاب المدني فى الغالب مبنى على المكى كما انّ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبنى على متقدّمه دلّ على ذلك الإستقراء وذلك انّما يكون ببيان مجمل اوتخصيص عموم اوتقييد مطلق اوتفصيل ما لم يفصل اوتكميل ما لم يظهر تكميله ...

Al-Qur'an yang mula-mula diwahyukan di Mekkah menyangkut prinsip-prinsip dasar, sedangkan yang diwahyukan kemudian di Madinah melengkapi dan menjabarkan prinsip-prinsip dasar tersebut. Al-Syathibi menulis:[9]

اذا رايت فى المدنيّات اصلا كلّيّا فتامله تجده جزئيّا بالنّسبة الى ما هو اعم منه هو تكميلا لأصل كلّيّ وبيان ذلك هنّ الأصول الكلّيّة الّتى جاءت الشّريعة بحفظها خمسة وهي الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال.

Pentashih penerbitan *al-Muwâfaqât*, Ibrahim Ramadhan, memberi contoh jihad sebagai bagian (*juz*) dari amar ma'ruf nahi munkar dan larangan meminum *khamar* sebagai penyempurna (*takmîl*) bagi keharusan meninggalkan dosa dan permusuhan. Sementara al-Raisuni memberi catatan kaki bahwa yang dimaksud dengan *Madaniyyât* di sini adalah hukum-hukum yang disyariatkan di Madinah. Mengomentari pendapat al-Syathibi di atas, al-Raisuni menulis:

ومراده من هذا الكلام انّ التّشريعات الّتى جاءت بالمدينة وان وجد فيها ما يعتنر اصلا كلّيّا وقائدة عامّة فانّها تعتبر فروعا للكلّيّات الأعم والأهم وهي الّتى نزلت لأهمّيتها بمكّة فمقاصد التّشريع العليا واسسه الكبرى تمّ ارساؤها فى القران المكى جنبا الى جنب مع اصول العقيدة واسسها ...

> Yang dimaksud olehnya (al-Syathibi) dengan perkataan ini ialah bahwa penetapan hukum-hukum yang turun di Madinah, meskipun ditemukan di dalamnya sesuatu yang dianggap prinsip universal dan kaidah umum, semuanya itu dianggap sebagai cabang-cabang dari (prinsip-prinsip) universal yang lebih umum dan lebih penting, yaitu yang—karena demikian pentingnya—diturunkan di Mekkah. Maka tujuan-tujuan penetapan hukum tertinggi dan dasar-dasarnya yang terpokok telah selesai berlabuh dalam al-Qur'an Mekkah, saling menguatkan dengan pokok-pokok dan dasar-dasar akidah.[10]

Kelima prinsip universal sebagaimana disebut al-Syathibi itulah yang dinamakan *al-mashâli<u>h</u> dharûriyyah*, yang bersifat *qath'iyyah* (sebagai landasan hukum yang pasti) karena universalitasnya. Selain itu, prinsip-prinsip dasar yang diwahyukan di Mekkah bersifat permanen, tidak pernah berubah atau dibatalkan. Dengan kata lain, keabadian dan finalitas syariat yang telah selesai di masa hidup Nabi Muhammad saw berarti tidak bisa diubah-ubahnya prinsip-prinsip dasar syariat yang universal tersebut, sementara perubahan masih dimungkinkan pada kasus-kasus di luar itu.[11]

Pemikiran al-Syathibi tentang perubahan berangkat dari pemahamannya tentang *mashla<u>h</u>ah* sebagai konsep adaptabilitas terhadap kebutuhan-kebutuhan manusia berdasarkan pembedaan-pembedaan tertentu yang dihasilkan melalui analisisnya terhadap konsep tersebut. Di antaranya yang terpenting adalah pembedaan antara *'âdah* (adat-istiadat, jamak: *'awâ'id*) dengan syariat, dan antara *'âdah* dengan *'ibâdah* (ibadah). Al-Syathibi menggunakan istilah *'âdah* untuk beberapa pengertian, antara lain *'awâ'id syar'iyyah* (kebiasaan yang terbentuk berdasarkan syariat) yang berhukum tetap sebagaimana hukum syariat, seperti menutup aurat atau membersihkan diri dalam rangka bermunajat kepada Tuhan. Berikutnya adalah *'âdah* yang dikontraskan dengan *'ibâdah*, sehingga *'âdah* bermakna sama dengan *mu'âmalah*. Kemudian, *'âdah* dalam arti kebiasaan umum manusia, *al-'awâ'id al-jâriyyah bayna al-khalq*), baik yang menetap (*al-tsâbitah*) seperti gairah makan, minum atau berpakaian, maupun yang berubah-ubah (*al-mutabaddilah*) seperti cara berpakaian atau membiarkan kepala terbuka yang dianggap buruk di negeri-negeri (Muslim) Timur tetapi dianggap tidak buruk di negeri-negeri (Muslim) Barat. Menurut al-Syathibi, syariat dengan sendirinya mempertimbangkan *'awâ'id* tersebut, sehingga kita menemukan

bahwa syariat Muhammad saw mengukuhkan sebagian besar *'âdah* jahiliah seperti *diyât*, *qasâmah*, *qirâdh* (pinjaman modal usaha), dan sebagainya.[12] Bahkan menurut al-Syathibi, cara menjelaskan tauhid juga disesuaikan dengan adat orang Arab:

الا ترى انّه كان للعرب احكام عندهم فى الجاهلية اقرها الإسلام كما قالو فى القراض وتقدير الدّية وضربها على العاقلة والحاق الولد بالقافة والوقوف بالمشعر الحرام والحكم فى الخنثى وتوريث الولد للذّكر مثل حظّ الأنثيين والقسامة وغير ذلك ممّا ذكره العلماء. ثمّ نقول: لم يكتف بذلك حتى خوطبوا بدلائل التّوحيد فيما يعرفون من سماء وارض وجبال وسحاب ونبات وبدلائل الآخرة والنبوّة كذلك ...[13]

Al-Syathibi juga membahas hubungan syariat dengan *'âdah* dalam konteks perubahan: bahwa syariat bisa mengubah *'âdah*, dan sebaliknya bila terjadi perubahan dalam suatu *'âdah*, maka akan menimbulkan perubahan dalam hukum syariat. Bila suatu *'âdah* berubah dari baik menjadi buruk, atau sebaliknya dari buruk menjadi baik karena sebab perbedaan nilai sosial antarbangsa maupun karena sebab-sebab lain, maka syariat harus menyesuaikan dirinya. Al-Syathibi menjelaskan beberapa contoh perubahan perubahan *'âdah* yang disebabkan oleh:

1. Perbedaan nilai sosial tentang baik dan buruk, seperti pada contoh membiarkan kepala terbuka di atas antara Timur dan Barat;
2. Perbedaan tingkat penggunaan teknologi, baik antarbangsa maupun di dalam suatu bangsa, yang mengakibatkan perubahan dari satu makna kepada makna lain yang terkandung dalam suatu *'âdah*;
3. Perbedaan dalam bermuamalah, seperti perbedaan kebiasaan penerimaan mahar (*shadaq*, mas kawin) dalam perkawinan;
4. Perbedaan pertimbangan-pertimbangan eksternal terkait kewajiban tertentu, seperti kriteria kematangan (*bulûgh*) di antara bangsa-bangsa, apakah berdasarkan pubertas atau usia, yang terkait dengan kewajiban syar'i (*taklîf*);

5. Perubahan dari tidak teratur menjadi teratur, baik yang dialami oleh sebagian bangsa maupun individu, seperti seseorang yang karena luka tertentu tidak bisa lagi buang air kecil secara lazim. Cara buang air yang tidak lazim itu menjadi *'âdah* bagi yang bersangkutan.[14]

Sebagaimana tampak, al-Syathibi sendiri menggunakan *setting* sosial pada masanya untuk menjelaskan prinsip-prinsip universal dalam kaitannya dengan *'âdah*. Meskipun begitu, teorinya mengenai *maqâshid* menyediakan kerangka kerja umum (*general framework*) untuk menggali *mashâli<u>h</u>* yang sejalan dengan perkembangan masyarakat masa kini. Teori *Maqâshid al-Syarî'ah* yang dikemukakan al-Syathibi, sebagaimana secara ringkas diuraikan di atas, sangat relevan dengan persoalan yang telah disampaikan pada uraian sebelum ini. Dengan teori itu, terbukalah kemungkinan penafsiran bahwa praktik-praktik pengorganisasian kekuasaan di Madinah yang banyak menyerap *'awâ'id* jahiliah merupakan aturan-aturan hukum Madinah (*Madaniyyât*) yang merujuk kepada dan merupakan penjabaran atas prinsip-prinsip dasar yang universal (*Makkiyyât*) di dalam suatu *setting* dan lingkungan budaya yang khas, yaitu masyarakat Semenanjung Arabia abad ke-6 M.

Aturan-aturan hukum *Madaniyyât* tersebut dipahami dapat saja berubah ketika terjadi perubahan-perubahan pada *'awâ'id* baik di Semenanjung Arabia maupun di tempat-tempat lain. Hanya saja, al-Syathibi[15] mengingatkan bahwa sejauh menyangkut *'ibâdah*, maka maksud Pembuat Syariat (*Syâri'*) adalah keharusan manusia tunduk kepada teks tertulis (*manshûsh*) dan menerima apa adanya teks-teks tersebut tanpa harus menyelami makna-maknanya, sementara menyangkut *'âdah*, tujuan *Syâri'* adalah keharusan manusia mengikuti makna-makna (*ma'ânî*) yang terkandung pada teks-teks dan tidak berhenti pada bunyi teks-teks tersebut:

الأصل فى العبادات بالنّسبة الى المكلّف التّعبّد، دون الالتفات الى المعانى، واصل العادات الالتفات الى المعانى.... ففهمنا من ذلك انّ الشّارع قصد فيها اتباع المعانى، لا الوقوف مع النّصوص، بخلاف باب العبادات فإنّ المعلوم فيه خلاف ذلك

... فإذا وجد فيها التّعبّد فلابدّ من التّسليم والوقوف مع المنصوص كطلب الصّداق فى النّكاح ....

b. Eksplorasi Prinsip Individualitas Manusia

Agenda teoretik kedua menyangkut eksplorasi atas prinsip-prinsip individualitas manusia yang ditekankan Islam, dalam kaitan dengan proses pembentukan unit perikatan sosial terkecil, yaitu keluarga inti dan dengan proses pembentukan masyarakat sebagai unit perikatan sosial yang lebih luas. Eksplorasi ini juga relevan untuk mencakup saling hubungan antara pembentukan struktur masyarakat di dalam suatu bingkai sosial-budaya kaum Muslim yang khas, dengan penghormatan atas individualitas manusia yang terlibat di dalamnya, yang memungkinkan tumbuhnya proses-proses pembentukan peradaban mereka sendiri yang khas pula.

Sejauh ini belum ada sarjana Muslim Arab maupun non-Arab yang melakukan eksplorasi semacam itu secara berkelanjutan. Gagasan penting tentang *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagaimana dikembangkan al-Syathibi ternyata berhenti begitu saja tanpa ada upaya signifikan yang terus-menerus untuk menjadikannya produktif hingga ke masa kini, suatu hal yang kontras dengan para sarjana Eropa Kristen yang demikian subur menulis mengenai konsep-konsep tentang individu dan tentang masyarakat sebagaimana secara ringkas diungkap pada Bab Pendahuluan. Brian Morris,[16] seorang antropolog, menggambarkan secara kronologis bagaimana para sarjana Eropa melakukan eksplorasi semacam itu tanpa henti, terutama sejak masa Rene Descartes, Thomas Hobbes, dan lainnya pada abad ke-17, dan terus berlanjut ke masa David Hume, Immanuel Kant, Sigmund Frued, dan semisalnya pada abad berikutnya, hingga ke masa Karl Marx, Emile Durkheim, Martin Heidegger, dan Jacques Derrida pada abad ke-20.

Perkembangan pemikiran Eropa Kristen yang sekarang mendominasi pemikiran di seluruh dunia ini tidak datang dengan sendirinya. Kuntowijoyo[17] memberikan analisis mengenai perkembangan pemikiran tentang manusia di Eropa Kristen yang dikontraskan dengan pemikiran tentang manusia dalam tradisi Islam. Menurut Kuntowijoyo, pada zaman pertengahan, alam pikiran masyarakat Eropa pada dasarnya

adalah alam pikiran mitologis yang berakar pada mitologi Yunani, di mana manusia diposisikan seolah-olah terbelenggu oleh dominasi Tuhan. Alam pikiran ini berubah ketika muncul pemikiran bahwa manusia adalah pusat segala sesuatu. Pemikiran humanisme ini beranggapan bahwa kehidupan tidak berpusat pada Tuhan atau dewa-dewa melainkan pada manusia. Bukan Tuhan, tetapi manusia sendirilah yang menguasai realitas, menguasai alam, dan menentukan nasib mereka sendiri. Humanisme muncul sejalan dengan datangnya Rasionalisme yang menekankan kemampuan akal manusia untuk menemukan dan menetapkan kebenaran. Rasionalisme inilah yang melahirkan Renaisans, yaitu gerakan kebangunan kembali manusia yang bercita-cita mengembalikan kedaulatan manusia dari kungkungan mitos-mitos dan dogma-dogma. Tetapi, perubahan yang dibawa oleh kemajuan teknologi dan revolusi industri pada masyarakat Eropa yang semula ditujukan untuk membebaskan manusia dari kerja ternyata telah menjadi alat perbudakan baru. Manusia yang semula merdeka dan merasa menjadi pusat segala sesuatu, kini tereduksi menjadi hanya bagian dari logika produksi dan elemen pasar, yang digambarkan oleh para pemikir seperti Kierkegaard sebagai mengalami kesepian luar biasa dan menderita rasa kesia-siaan.

Sementara itu, konsep manusia dalam Islam digambarkan Kuntowijoyo sebagai makhluk yang merdeka dan karena itu memiliki kedudukan terhormat. Posisi manusia menurut Islam sangat penting dan berderajat tinggi, sehingga mendapat predikat sebagai khalifah Allah di muka bumi. Dalam hubungan dengan Tuhan, menurut Kuntowijoyo, Islam mengajarkan pembebasan, bukan pengekangan, dan aktualisasi diri manusia dapat terwujud dengan sempurna hanya melalui pengabdian kepada Penciptanya, bukan kepada sesembahan lain atau mitos-mitos lain. Menurut Islam, kemajuan, kemuliaan, dan kejayaan hanya dapat dicapai dengan jalan membersihkan diri secara terus-menerus, karena cita-cita al-Qur'an mengenai kemajuan manusia sesungguhnya bersifat spiritual, yaitu mencapai ridha Allah. Dalam konteks ini, tugas manusia sebagai khalifah Allah adalah untuk menguasai dan mengatur dunia sesuai dengan kehendak-Nya. Sedangkan menurut para ahli filsafat (Eropa) Barat, kemajuan dapat dicapai justru hanya jika manusia membebaskan diri dari alam pikiran agama.

Berangkat dari analisis Kuntowijoyo tersebut, dapat dikemukakan

bahwa sementara alam pikiran Barat menempatkan manusia sebagai pusat sehingga mereka menggunakan akal dengan sangat bebas dan produktif, alam pikiran Islam masih menempatkan Tuhan sebagai pusat, meskipun manusia memiliki kedudukan tinggi sebagai wakil-Nya di bumi. Sementara alam pikiran Barat mengandalkan akal manusia semata-mata untuk menemukan kebenaran dan menguasai realitas, alam pikiran Islam justru mengandalkan wahyu dan akal manusia harus tunduk pada otoritas wahyu. Persoalannya kemudian, bagaimana menemukan suatu formulasi alam pikiran yang mendorong akal manusia dapat digunakan secara optimal untuk mendefinisikan dan menguasai realitas tanpa harus mencederai kebenaran wahyu? Persoalan ini sangat relevan dalam konteks agenda eksplorasi yang ditawarkan tulisan ini, mengingat terdapat sejumlah besar elemen partikularistik dalam praktik pengorganisasian kekuasaan di Madinah yang memperoleh legitimasi wahyu al-Qur'an, Hadis, dan Atsar para sahabat.

Apabila dua agenda teoretik di atas dapat diterima, maka terbukalah peluang bagi penyusunan teori-teori politik baru di bawah sinaran syariat. Atau, katakanlah, dengan menggunakan istilah yang selama ini telah populer, terbuka kesempatan untuk menyusun *fiqh al-siyâsah* (teori politik) dengan alam pikiran baru, yang terbebas dari ikatan *setting* politik abad-abad permulaan Hijriah yang terfokus pada pola-pola kepemimpinan sentralistik untuk seumur hidup, menganalogikan konsep *Ahl al-Syûrâ* atau *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* dengan lembaga parlemen modern, atau memikirkan pengisian Baitul Mal dengan sumber kekayaan konvensional seperti jizyah. Dengan *fiqh al-siyâsah* baru, terbuka untuk merumuskan aktualisasi dari lima *al-mashâlih al-dharûriyyah* (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta) di dalam proses kehidupan individu, di dalam struktur keluarga dan struktur masyarakat, serta di dalam proses-proses berkebudayaan dan berperadaban. Juga dapat dirumuskan hubungan antara kelima *mashâlih* tersebut dengan pola-pola kepemimpinan yang menghormati asas individualitas sekaligus kolektivitas, cara memperoleh dan menggunakan kekuasaan dari dan di antara manusia sebagai khalifah Allah, dan pola hubungan antara elite dengan rakyat yang sama-sama memiliki predikat sebagai khalifah Allah juga. Dengan *fiqh al-siyâsah* baru, dapat pula dirumuskan pengembangan kelima *mashâlih* itu satu demi satu, seperti konsep "memelihara akal"

dikembangkan menjadi konsep optimalisasi kemampuan akal manusia dalam menyelami realitas dan menguasainya, atau konsep "memelihara keturunan" sebagai konsep membangun kehidupan spesies manusia yang sesuai dengan fitrahnya dalam suatu tatanan politik global.

Jika kedua agenda yang ditawarkan dapat diterima, maka pemanfaatan karya-karya dari alam pikiran mana pun, termasuk alam pikiran (Eropa) Barat, haruslah menjadi pertimbangan, sebagaimana para sarjana terdahulu telah memanfaatkan khazanah intelektual masa mereka semacam logika Aristoteles untuk mengembangkan ilmu-ilmu keislaman seperti fikih dan ushul fikih.

4 Kesimpulan

Pada bagian terakhir bab penutup ini, mungkin bermanfaat untuk disampaikan beberapa kesimpulan umum berikut ini.

Pertama, kehadiran Islam di Semenanjung Arabia yang dibawa Muhammad saw telah menghasilkan perubahan dalam berbagai segi kehidupan masyarakat Arab. Selain meneguhkan sejumlah besar elemen kehidupan masa pra-Islam yang dipandang sejalan dengan misi kehadiran Islam, agama ini juga mengenalkan banyak elemen kehidupan baru, seperti penghormatan yang lebih besar pada hak-hak individu, penempatan keluarga inti sebagai basis hubungan sosial, pengembangan organisasi masyarakat yang memungkinkan tumbuhnya pengaturan monopolistik baik pada sarana kekerasan (*means of violence*) maupun perpajakan, tumbuhnya segmen masyarakat dengan keterampilan hidup dan habitus baru, serta perubahan-perubahan lainnya yang mengarah pada proses pembentukan negara. Pengalaman masyarakat Arab di Semenanjung Arabia bagian tengah menunjukkan bahwa Islam tidak menyediakan konsep teoretik yang baku tentang negara dan pembentukannya, melainkan mengandung norma dan nilai yang dapat mendorong para pemeluknya menempuh proses-proses sentripetal pembentukan negara yang arahnya dapat bervariasi dan tergantung lingkungan sosial-budaya masing-masing.

Kedua, berbagai artefak sejarah menunjukkan bahwa, di bagian-bagian tertentu Semenanjung Arabia, terdapat masyarakat yang telah lama mengenal sejenis kekuasaan terpusat yang sebenarnya hanya wilayah kekuasaan kekabilahan, seperti raja-raja pada kabilah Arab Kindah di selatan atau raja-raja pada kabilah Ghassan di utara.

Kekuasaan sejenis itu justru tidak pernah ditemukan di bagian tengah kecuali setelah kehadiran Islam yang dibawa Muhammad saw. Melalui agama Islam, Muhammad saw berhasil mendorong berbagai perubahan dan membangun *ummah* di antara kabilah-kabilah Arab yang saling bermusuhan, yang kemudian berkembang menjadi sebentuk kekuasaan terpusat berbasis hubungan antarkabilah yang lebih luas. Secara kategoris, kekuasaan terpusat itu baru mencapai tahap yang disebut *chiefdom* (*imârah*, keamiran), yakni suatu tahap yang sudah melampaui tingkat integrasi sosial politik kesukuan (*tribes*), yang berbasis pertalian sedarah atau persaudaraan (*kin-based*), tetapi belum mencapai tahap integrasi sosial-politik yang disebut negara (*state*). Melalui serangkaian proses, termasuk di dalamnya kontes eliminasi kepemimpinan di antara kabilah-kabilah basis, setelah Muhammad saw wafat kekuasaan terpusat ini berkembang menuju terbentuknya negara demi negara dinastik yang menjadi bagian dari proses berperadaban masyarakat Arab Muslim.

Ketiga, proses berperadaban yang berkembang pada masyarakat Arab di Semenanjung Arabia bagian tengah tersebut hanya dimungkinkan melalui perluasan penaklukan ke luar wilayah mereka. Interaksi yang terus-menerus di antara berbagai figurasi menyusuli pembentukan *ummah* mendorong masyarakat Arab Muslim di Semenanjung Arabia bagian tengah melakukan ekspansi teritorial, sekaligus berhubungan langsung dengan masyarakat pemilik peradaban besar dan menyerap berbagai elemen kultural kaum *Mawâlî* yang menjadi taklukan mereka. Ekspansi teritorial ini mendorong perubahan-perubahan lebih lanjut pada level sosiogenesis maupun psikogenesis.

Keempat, persepsi para pemikir Muslim tentang "Negara Madinah" sebagai format negara Islam atau negara kekhalifahan, yang wajib dicontoh untuk ditegakkan oleh kaum Muslim, merupakan persepsi yang mengabaikan realitas sosiologis masyarakat Arab saat itu. Suatu proses menuju pembentukan negara tidak tepat dijadikan contoh baku atau tipe ideal, dan karena itu perlu rekonstruksi atas format teoretik tentang pertautan antara Islam dan pembentukan negara.

Kelima, belajar dari pengalaman berperadaban masyarakat Arab, dalam konteks pencarian format teoretik tersebut, nilai-nilai keislaman universal maupun praktik-praktik tradisi lokal dan elemen-elemen budaya asing yang tidak bertentangan dengan nilai universal Islam

diperlakukan sama penting dalam menghasilkan formulasi tentang negara yang bersifat umum. Landasan teoretiknya adalah konsep *mashlahah* dalam konteks *Maqâshid al-Syarî'ah*. Pengembangan konsep *mashlahah* atau *mashâlih al-'ibâd*, dan konsep turunan lainnya dari teori *Maqâshid al-Syarî'ah* seperti *'âdah*, menjadi dasar bagi pengembangan teori kekuasaan dan kenegaraan yang secara fleksibel dan kreatif dapat dirumuskan oleh masyarakat Muslim kapan pun dan di mana pun. Bagian kesimpulan ini jelas menolak gagasan bahwa "Islam adalah agama sekaligus negara" dan gagasan lain yang menyatakan bahwa Islam hanya agama semata. Bagian kesimpulan tulisan ini sepadan dengan gagasan bahwa Islam adalah "agama sekaligus (untuk kehidupan) dunia". Namun tulisan ini tidak menempatkan kelanggengan cita-cita tauhid sebagai arah pembentukan negara, melainkan membangun *mashâlih al-'ibâd* yang secara alamiah sesuai dengan pola pembentukan negara yang cenderung tidak dapat diprediksi.

Keenam, diperlukan upaya sungguh-sungguh untuk mendorong kaum Muslim menemukan suatu formulasi alam pikiran (*mindset*) yang benar-benar menghormati manusia sebagai individu (*agent*) dalam perhadapannya dengan struktur masyarakat (*structure*), serta optimalisasi penggunaan akal manusia hingga ke puncak kekuatannya untuk mendefinisikan dan sekaligus menguasai realitas tanpa harus mencederai kebenaran wahyu.

Catatan:

1 Sebagaimana dikutip oleh Jawad Ali, *al-Mufasshal.*, jilid VIII, hlm. 383.

2 Di antara para sarjana itu adalah Muhammad Hashim Kamali yang antara lain menulis tentang "Maqashid al-Shari'ah, The Objectives of Islamic Law", dalam *http://www.aml.org.uk/* dan "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah", dalam *Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), tersedia dalam *http://arabworld.nitle.org/*; Muhammad Khalid Mas'ud yang menulis: *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-*

Syathibi, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996); dan Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthibî* (Rabat: Dâr al-Amân, 2003). Karya terakhir inilah yang menjelaskan kelebihan karya al-Syathibi dibandingkan karya para sarjana sebelumnya.

3 *Ibid.*, hlm. 5 dan 7.

4 Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 239-244. Untuk konfirmasi mengenai tujuan syariat, lihat Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, jilid I, hlm. 350-353.

5 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, jilid II, hlm. 324-327.

6 Tentang saling hubungan dan aturannya, lihat: Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 247-249.

7 *Ibid.*, hlm. 219-220.

8 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât*, jilid III, hlm. 369.

9 *Ibid.*, hlm. 42.

10 Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah.*, hlm. 153.

11 Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 222-223.

12 *Ibid.*, hlm. 320-322. Untuk konfirmasi mengenai jenis-jenis *'awâ'id*, lihat Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, jilid II, hlm. 570-571.

13 *Ibid.*, hlm. 388.

14 Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 324. Rujuk pula Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwâfaqât.*, hlm. 571-572.

15 *Ibid.*, hlm. 585-592.

16 Brian Morris, *Western Conceptions of the Individual* (Oxford and Washington: Berg, 1996).

17 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 159-165.

Daftar Pustaka

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin, 1988.

Ahmad, Zainal Abidin, *Membangun Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001.

Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1978.

Al-'Aqqad, Abbas Mahmud, *Ketaqwaan Khalifah Ali bin Abi Thalib*, terj. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Al-'Asali, Khalid, *Dirâsât fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm wa al-'Uhud al-Islâmiyyah al-Mubakkirah*, Baghdad: Dâr al-Syuûn al-Tsaqafiyyah al-'Âmmah, 2002.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Bulûgh al-Marâm min Adillah al-Ahkâm*, Kairo Iskandariah: Dâr al-Salâm, 2005.

Al-Banna, Hasan, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, buku I, terj. Anis Matta, dkk., Solo: Era Intermedia, 1998.

Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, *Shahîh al-Bukhârî*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004.

Al-Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo*, Jakarta: Darul Falah, 1999.

Al-Dimyathi, Abu Bakar bin Muhammad Syatha, *Hasyiyyah I'ânah al-Thâlibîn*, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989.

________, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1999.

________, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

________, *Kritik Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.

________, *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: LKIS, 2003.

Al-Jazairi, Abdurrahman, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Al-Kandahlawi, Muhammad Zakariyya, *Kitâb Fadhâ'il A'mâl*, Mustafa Sayani dkk. (ed), Bandung: Pustaka Ramadhan, 2002.

Al-Maghribi, Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asharahum min dzawî al-Sulthân al-Akbar*, Riyadh dan Amman: Bayt al-Afkâr al-Dawliyyah, t.t.

Al-Mawardi, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Bughdadi, *Kitâb al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.

Al-Naishaburi, Abu Husain Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Najjar, Husain Fauzi, *al-Islâm wa al-Siyâsah: Bahtsun fî Ushûl al-Nazhariyyah al-Siyâsiyyah wa Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969.

Al-Quthub, Samir Abd al-Razzaq, *Ansâb al-'Arab*, Amman Yordan: Dâr al-'Arabiyyah li al-Tawzi' wa al-Nasyr, 1989.

Al-Raisuni, Ahmad, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthibî*, Rabat: Dâr al-Amân, 2003.

Al-Suyuthi, Jalaluddin, *Târîkh al-Khulafâ'*, Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.t.

Al-Syarif, Ahmad Ibrahim, *Dawlah al-Rasûl fî al-Madînah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1972.

Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2004.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.

Ali, H.A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995.

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

Amin, Ahmad, *Dhuhâ al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1935.

________, *Zhuhr al-Islâm*, cet. ke-5, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1969.

________, *Fajr al-Islâm*, cet.ke-14, Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1987.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Audah, Ali, *Ali bin Abi Thalib Sampai Kepada Hasan dan Husein*, Bogor: Litera AntarNusa, 2003.

Avineri, Shlomo, "Political and Social Aspect of Israeli and Arab Nationalism", dalam Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, Canberra: ANU Press, 1975.

Badie, Bertrand and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

Belkeziz, Abdelilah, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, London: I.B. Taurus, 2009

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. R.H. Alam, Jakarta: Paramadina, 2000.

Birch, Anthony H.: *Nationalism and National Integration*, London: Unwyn Hyman, 1989

Braudel, Fernand, *A History of Civilizations*, New York: Penguin Books, 1995.

Carneiro, Robert L., "A Theory of the Origin of the State", dalam *Science*, new series, vol. 169, Aug, 1970.

Choueiri, Youssef M., *Arab Nationalism: A History, Nation and State in the Arab World*, Oxford: Blackwell, 2000.

Deflem, Mathieu, "Warfare, Political Leadership, and State Formation: the Case of Zulu Kingdom, 1808-1879", dalam *Ethnology*, no. 38, 1999.

Dhaif, Syauqi, *Târîkh al-Adab al-'Arabî: al-'Ashr al-Jâhilî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960.

Dutton, Yasin, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwatta', dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Earle, Timothy (ed.), *Chiefdom: Power, Economy and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Eisenstadt, S.N., Michel Abitbol dan Naomi Chazan (eds.), *The Early State in African Perspective*, Leiden: E.J. Brill, 1988.

Elias, Norbert, "Processes of State Formation and Nation Building", dalam *Transactions of 7th World Congress of Sociology 1970*, vol. 3, Sofia, International Sociological Association, 1972.

_______, *The Civilizing Process: The History of Manners*, vol. I, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell, 1978.

_______, *The Civilizing Process: Power and Civility*, vol. I, trans. Edmund Jephcott, New York: Pantheon Books, 1982.

_______, *On Civilization, Power and Knowledge: Selected Writings*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.

Elliot, Anthony dan Larry Ray (ed.), *Key Contemporary Social Theorists*, Oxford: Blackwell, 1990.

Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 1988.

Engels, F., *The Origins of the Family, Private Property and the State*, Moscow: Progress Publishers, 1977.

Flecher, Jonathan, *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge: Polity Press, 1997.

Giddens, Anthony (ed.), *Durkheim on Politics and the State*, trans. W.D. Hall, Cambridge: Polity Press, Paperback, 1996.

Guillaume, Alfred, *Islam*, Middlesex: Penguin, 1954.

Haekal, Muhammad Husain, *Abu Bakar As-Siddiq: Sebuah Biografi*, terj. Ali Audah, Bogor: Litera AntarNusa, 2002.

________, *Umar bin Khattab*, terj. Ali Audah, Bogor: Litera AntarNusa, 2002.

________, *Usman bin Affan: Antara Kekhalifahan dengan Kerajaan*, terj. Ali Audah, Bogor: Litera AntarNusa, 2002.

________, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, Bogor: Litera AntarNusa, 2003.

Hall, David et.al. (eds.) *States and Societies*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Hanks, Patrick (ed.), *Collins Dictionary of the English Language*, Sydney, Auckland, Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd. second edition, 1986.

Hamilton, Peter, *Talcott Parsons*, Sussex: Ellis Horwood, 1983.

Harakat, Ibrahim, *al-Siyâsah wa al-Mujtama' fî al-'Ashr al-Nabawî*, al-Maghrib: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1989.

Hasan, Hasan Ibrahim, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Tsaqafî wa al-Ijtimâ'î*, Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1967.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, terj. Cecep L. Yasin dan Dedi S. Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

_______, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia, Masa Klasik Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 2002.

Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Bernegara*, terj. Firdaus A.N., Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Imarah, Muhammad, *al-Islâm wa al-Siyâsah: al-Radd 'alâ Syubuhât al-'Almâniyyîn*, Kairo: Dâr al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1993.

Karim, Khalil Abdul, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2002.

________, *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003.

________, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran A. Irsyady, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Keane, John (ed.), *Civil Society and the State*, London: Verso, 1988.

Kennedy, Hugh, *The Armies of The Caliph: Military and Society in The Early Islamic State*, London & New York: Routledge, 2001.

Khan, Qamaruddin, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori al-Mawardi tentang Negara*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Krader, Lawrence, *Formation of the State*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall and Foundations of Modern Anthropology, 1968.

Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.

Mahmud, Mahmud Arfah, *al-'Arab Qabla al-Islâm: Ahwâluhum al-Siyâsiyyah wa al-Dîniyyah wa Ahammu Mazhahiri Hadharatihim*, Kairo: Dâr al-Tsaqafah al-'Arabiyyah, 1998.

Masselos, Jim, *Indian Nationalism: A History*, New Delhi: Sterling Publisher, 1985.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1996.

Maududi, Abul A'la, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Mizan, 1990.

______, *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyâsiyah*, Kuwait: Maktabah al-Manâr, t.t.

McIlwain, Charles Howard, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca New York: Great Seal Books, 1958.

Mennell, Stephen, "Asia and Europe: Civilising Processes Compared", *Working Paper*, no. 4/92, Melbourne: Department of Anthropology and Sociology, Monash University, 1992.

Merriam-Webster, *Webster's New Explorer Desk Encyclopedia*, Massachusetts: Federal Street Press, 2003.

Morris, Brian, *Western Conceptions of the Individual*, Oxford and Washington: Berg, 1996.

Mufid, Nur dan Nur Fuad, *Bedah al-Ahkamus Sulthaniyah al-Mawardi*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2000.

Nasution, Debby M., *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya pada Masa Rasulullah saw*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, edisi kedua, cet. ke-1, Jakarta: UI Press, 2002.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.

Power, David S., *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Qutub, Sayyid, *Ma'âlim fî al-Tharîq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1973.

Ruslan, Utsman Abdul Mu'iz, *Pendidikan Politik Ikhwaul Muslimin*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Hawin Murtado, Jasiman, Solo: Era Intermedia, 2000.

Sabine, George H., *A History of Political Theory*, London: George G. Harrap & Co, Ltd., 1963.

Sahlins, Marshall D., *Tribesmen*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall and Foundation of Modern Anthropology, 1968.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990.

Sou'yb, Yoesoef, *Sejarah Daulat Khulafaur Rasyidin*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Suhelmi, Ahmad, *Polemik Negara Islam: Sukarno vs Natsir*, Jakarta: Teraju, 2002.

Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004.

Taji-Farouki, Suha dan Basheer M. Nafi (ed.) *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London: I.B. Taurus, 2008

Thaib, Dahlan, Jazim Hamidi, dan Ni'matul Huda, *Teori dan Hukum Konstitusi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Thomas, George M. dan John W. Meyer, "The Expansion of the State", dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 10, Annual Review Inc., 1984.

Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi terbaru, Gitamedia Press, t.t.

Tlas, Muhammad As'ad, *Târîkh al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Andalus, t.t.

Turner, Bryan S., "Religion and State Formation: a Commentary on Recent Debates", dalam *Journal of Historical Sociology*, vol. I , no. 3, 1988.

Krieken van, Robert, "Violence, Self-discipline and Modernity:

Beyon the Civilizing Process", dalam *Sociological Review*, vol. 37, no. 2, Routledge, 1989.

________, "Beyond the Problem of Order: Elias, Habit and Modern Sociology or Hobbes was Right", *Paper* disampaikan dalam Konferensi Australian Sociological Association, Hobart, 4-7 Desember 1996.

________, *Norbert Elias*, London: Routledge, 1998.

Wahono, Untung, *Pemikiran Politik Islam dalam Pasang Surut Peradaban*, Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 2003.

Zallum, Abdul Qadim, *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. Maghfur, Bangil: Al Izzah, 2002.

Website

Ahmed, Sufia, "Khilafat Movement", dalam *http://www.saerch.com. bd/banglapedia*

Chrisomalis, Steve, "State Formation: A Historical Sistem Approach", dalam *http://phrontistery*, *1997*

Hall, Thomas D., "World-System and Evolution: An Appraisal", dalam *Journal of World-System Research*, vol. 2, no. 4, 1996. tersedia dalam *http://csf.colorado.edu/wsystems/*

Halliday, Fred, "The Origins of States", dalam *Formulation* (Autumm, 2000) Free Nation Foundation, dikutip dari, *http//:libertariannation.org/*

Helm, June, "Horde, Band and Tribe: Northern Approaches", dalam *http://sdrc.lib.uiowa.edu/*

"How Were Societies Organized", dalam *http://thamesandhudson-usa.com/*

"Islam in India", dalam *http://reference.allrefer.com*

Kamali, Muhammad Hashim, "Maqashid al-Shari'ah: The Objectives of Islamic Law", dalam *http://www.aml.org.uk/*

________, "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah", dalam *Oxford History of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000. tersedia dalam *http://arabworld.nitle.org/*

Khan, Rahil, "Maulana Abul Kalam Azad", dalam *http://www.sscnet.ucla.edu*.

Murphy, M.D., "Anthropological Theories", Department of Anthropology, College of Arts and Science, the University of Alabama), dalam *http://www.as.ua.edu/*

O'Neil, Dennis, "Glossary of Terms", dalam *http://anthro.palomar.edu/*

"Pakistani Movement and Jamaat-e-Islami", dalam *http://www.jamaat.org/*

Qasmi, M. Burhanuddin, "Recounting Untold History: Darul Uloom Deoband, a Heroic Struggle Against the British Tyranny", dalam *http://www.markazulmaarif.org*

Scarre dan Fagan, "Pre-state and State Organized Societies", dalam *http://www.mc.maricopa.edu/*

Schafer, Wolf, "Global Civilization and Local Cultures", dalam *International Sociology*, vol. 16, London: SAGE, 2001. Terdapat juga dalam *http://www.sine.sunysb.edu/*

Service, Elman R., "Leslie Alvin White 1900-1975", dalam *American Anthropologist* number 78/1976, Dikutip dari *http://www. aaanet.org/*

"South Asian History", dalam *http://India_resource.tripod.com*

Steinmetz, George, "Cultural Studies and the Historical Study of State Formation", *Paper* disampaikan dalam The Ideas, Culture and Political Analysis Workshop, Princeton: Princeton University, 1998. Dikutip dari *http://www.claonet.org*

"Types of Societies", dalam *http://www.mc.maricopa.edu/*

Upadhyay, R., "Shah Wali Ullah's Political Thought", *Paper* dalam South Asian Analysis Group, no. 629, Maret 2003. Dikutip dari *http://www.saag.org*

Usman, Hafidz, "Presiden Perempuan", dalam *http://www.nu.or.id*

van Bruinessen, Martin, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", dalam *http://www.let.uu.nl/martin.vanbruinessen*

Waluchow, Will, "Constitutionalism", *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 2007), tersedia pada *http://plato.stanford.edu/entries*

Wikipedia Indonesia, "Ensiklopedi bebas berbahasa Indonesia", *http://en.wikipedia.org/*

Indeks

Biodata Penulis

ABDUL AZIZ bin Ahmad Junaidi (lahir di Cianjur pada 24 September 1954) adalah anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI masa bakti 2007-2012. Sebelum menjadi anggota KPU, karier kerjanya di Departemen Agama RI pun boleh dikatakan sukses. Berbagai posisi penting pernah ia jabat, antara lain sebagai Direktur Direktorat Madrasah dan Pendidikan Agama Islam pada Sekolah (Ditmapenda) Ditjen Bagais (2002-2005); Direktur Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren (Ditpekapontren) Ditjen Bagais (2001-2002); Direktur Direktorat Pembinaan Pendidikan Agama Islam di Sekolah Umum Negeri (Ditbinpaisun) Ditjen Binbaga (2000-2001); dan Sekretaris Ditjen Binbaga (2000).

Riwayat pekerjaannya yang sukses itu ia rintis mulai dengan menjadi dosen tidak tetap mata kuliah Bahasa Arab di Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1975-1981). Aziz juga pernah menjadi awak kabin Garuda dan Merpati pada musim haji (1974, 1975, dan 1979), sebelum kemudian beralih profesi menjadi wartawan majalah *Risalah Islamiyah* (1979-1981) serta pekerja sosial dan editor bulletin “Bina Desa” *INDHRRA* (1981-1983). Manajer Program Kependudukan dan KB, LKK PBNU (1983-1986), ini mengawali karier kerjanya di Departemen Agama sebagai Peneliti Sosial pada Balai Penelitian Keagamaan dan Kemasyarakatan (1986-1996). Pada 1996-1997, Aziz menjadi Pelaksana Tugas (Plt.) Kasubbag Perundang-undangan,

Sekretariat Balitbang Departemen Agama. Berikutnya, ia menjabat sebagai Kasubbag Perencanaan Puslitbang Kehidupan Beragama, Balitbang Departemen Agama (1997-1998); Kepala Bidang Bina Sarana, Puslitbang Kehidupan Beragama, Balitbang Departemen Agama (1998-1999); serta Kepala Bagian Program dan Penyusunan UndangUndang, Sekretariat Balitbang Departemen Agama (1999-2000). Setelah beberapa kali menjabat sebagai direktur di dua direktorat jenderal selama rentang masa 2000-2005, Peneliti Utama Bidang Agama dan Kemasyarakatan, Puslitbang Kehidupan Beragama, Balitbang dan Diklat Departemen Agama, ini akhirnya non-aktif sejak dilantik menjadi anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI pada Oktober 2007; setelah selesai masa jabatan di KPU RI, karier Aziz berlanjut menjadi Peneliti Utama bidang Agama dan Kemasyarakatan (Mei 2012-Agustus 2013); Staf Ahli Menteri Nakertrans bidang Ekonomi dan SDM (September 2013- September 2014); Visiting Fellow, Institute for Peace and Democracy (IPD), lembaga peelaksana program Bali Democracy Forum (2012-2014), dan pensiun tanggal 1 September 2014.

Di organisasi kemasyarakatan dan kepemudaan, kiprahnya tak kalah sukses. Mantan Sekretaris Bidang Kekaderan PB PMII (1974-1977) ini menjabat sebagai, Anggota Dewan Pendiri Perkumpulan Lembaga Konsultasi dan Advokasi Pemilu (LKA-Pemilu) (2012-Sekarang), Ketua Jaringan Alumni Pelatihan Kepemiluan Internasional BRIDGE di Indonesia (Bridge Indonesia Network, disingkat BInN) (2012-Sekarang), Anggota Dewan Pendiri Lembaga Riset Kepemiluan (Electoral Research Institute [ERI], kerjasama AEC, LIPI, UGM, Universitas Airlangga) (September 2014), dan Ketua PBNU pada 2005-2010, setelah sebelumnya menjadi Wakil Sekretaris Jenderal PBNU (2000-2005), Dewan Pembina PP GP Ansor (1995-2000), Ketua PP GP Ansor (1990-1995), Ketua DPP KNPI (1987-1990), dan Sekretaris Jenderal PP GP Ansor (1985-1990). Sebelum aktif di organisasi tingkat pusat (nasional), Aziz pernah menjadi Wakil Ketua Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1974) dan Ketua PMII Cabang Ciputat (1975). Sejak 2007, ia menjadi Ketua Yayasan Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama (NU).

Alumni Jurusan Bahasa dan Kebudayaan Arab, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1981), ini meraih gelar MA dari Department of Anthropology and Sociology, Monash University, Melbourne,

Australia (1992), serta menuntaskan studi doktoralnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2010). Aziz juga menempa diri dengan berbagai pendidikan nonformal di level nasional maupun internasional, antara lain: Pendidikan Jurnalistik Mahasiswa (1974); Pendidikan Awak Kabin Garuda (1975); Pendidikan Dakwah Asia Tenggara (Malaysia, 1978); Pendidikan Demografi, Lembaga Demografi UI (1982); Pendidikan Kepemimpinan Pemuda Internasional (Mesir, 1988); Pelatihan Manajemen Pengembangan Masyarakat Saemaul Undong (Korea Selatan, 2002); Pendidikan dan Pelatihan Kepemimpinan Tk. II, LAN (2004); serta Pelatihan Fasilitator Kepemiluan Internasional BRIDGE (berkedudukan di Canberra, Australia), diadakan oleh Australian Eletion Commission (AEC) di Bandung (2010).

Mantan Ketua Dewan Redaksi Jurnal *Penamas* (1994-1996) ini sangat produktif menulis. Selain buku ini, Abdul Aziz adalah pengarang buku *Varian-Varian Fundamentalisme Islam di Indonesia* (Diva Pustaka, 2004), *Esai-Esai Sosiologi Agama* (Diva Pustaka, 2003), serta *Islam dan Masyarakat Betawi* (LP3ES, 1998; dan Logos, 2002). Ia juga menjadi kontributor tulisan pada penerbitan buku-buku berikut: *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik* (Balitbang Departemen Agama RI, 1998); *50 Tahun Departemen Agama: Perjuangan dan Pengabdian* (Departemen Agama RI, 1996); *Orientasi Keagamaan pada Masyarakat yang Sedang Berubah* (Balitbang Departemen Agama RI, 1996); serta *Gerakan Islam Kontemporer* (Pustaka Firdaus, 1988; dan Diva Pustaka, 2004). Beragam tulisan hasil penelitiannya dimuat di jurnal *Penamas* dan *Dialog* selama rentang masa 1986-1996 serta di jurnal *Harmoni* dan *Edukasi* sepanjang 2005-2006.

Para pemikir dan aktivis Islam politik meyakini bahwa pengorganisasian masyarakat Muslim Arab di Madinah pada masa Rasulullah saw dan Khulafaur Rasyidin merupakan wujud Negara Islam. Keyakinan ini sejatinya lebih didasarkan pada pemahaman normatif-ideologis—ketimbang historis-sosiologis—atas sejarah Islam awal. Tak pelak, pemahaman ini menempatkan Negara Islam pada posisi sakral, bahkan dianggap tipe ideal bentuk negara yang wajib dibangun kembali oleh umat Islam dewasa ini.

Buku ini menawarkan pandangan baru yang sangat kritis untuk menguji kesahihan keyakinan tersebut. Dengan pendekatan dan metode interpretasi historis-sosiologis, penulisnya memaparkan secara proporsional kontribusi Islam dan tradisi Arab (jahiliah) bagi pembentukan negara (*state formation*) pada masa-masa awal. Pandangan baru ini membuka ruang pemahaman yang lebih mendekati realitas sebenarnya atas kehidupan masyarakat Muslim Arab masa itu.

Alhasil, penulis menyimpulkan bahwa pengorganisasian kekuasaan pada masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin bukanlah wujud (final) Negara Islam, melainkan baru sebatas "Chiefdom Madinah", yakni sebentuk pranata kekuasaan terpusat pra-negara (*pre-state*) yang jadi sumbu tata kelola masyarakat di Madinah dan wilayah taklukannya. Pengorganisasian kekuasaan pada masa itu menyerap banyak elemen sosial-budaya setempat, bersifat sementara, *ad hoc*, dan belum menampakkan bentuknya yang matang, di mana Islam dan tradisi Arab jahiliah sama-sama memberi andil bagi Chiefdom Madinah.

"Studi tentang Negara Madinah tak pernah habis-habisnya dikaji. Berbagai pendekatan telah dilakukan, ada yang bersifat kritis-historis, ada pula yang bersifat teologis-normatif. Adakah Negara Madinah itu sebuah doktrin teologis yang bersifat finalistis ataukah eksperimentasi sejarah yang bersifat kondisional? Buku ini menarik dimiliki dan dibaca, Saudara Abdul Aziz menyajikan hasil penelitian ilmiahnya seputar proses pembentukan Negara Madinah yang sangat kaya dengan inspirasi, aspirasi, dan nilai-nilai bagi pembentukan negara modern."

—Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

"Buku ini merupakan hasil kajian yang sangat penting bagi khazanah politik Islam, khususnya dalam konteks Indonesia yang sesekali masih berlangsung tarik-menarik antara negara agama dan negara sekuler."

—Prof. Dr. M. Bambang Pranowo

www.alvabet.co.id

SEJARAH